

2005 volumu18 CAIETELE ECHINOX

Șamanismul postmodern

Coordonator: Corin Braga

Editor: Editura Dacia, Cluj-Napoca, România

Corin Braga

Carlos Castañeda și stările alterate de conștiință

Abstract: The article begins by questioning the fictional or non-fictional character of Castaneda's work. It attempts to explain Castaneda's "hoax" through biographical, psychoanalytical, or metaphorical interpretations. It also tries to reconstruct Castaneda's system of the world (the sorcerers explanation), beyond the debate on the nature of his shamanistic stories. The conclusion is that Castaneda practices a Postmodern type of shamanism, in which traditional extatic initiation is replaced by fiction and writing techniques.

Keywords: Postmodernism, Shamanism, Carlos Castaneda, altered states of consciousness, ethnomethodology, psychoanalysis

Șaman sau șarlatan

În 1968, Carlos Castaneda, fost student al Universității California din Los Angeles (UCLA), publica o carte de etnografie, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, care devine rapid un best-seller. În ea, Castaneda povestește că, în 1960, pe vremea când, student în antropologie, făcea cercetări de teren în sudul Statelor Unite, a întâlnit un șaman (diablero, brujo) din neamul indienilor Yaqui. Deși scopul său era să investigheze științific practicile șamanice, Castaneda mărturisește a fi fost înghițit de sistemul de credințe pe care îl cerceta, devenind din observator un ucenic al „benefactorului” său, Juan Matus. Cartea clamează a fi o transcriere relativ fidelă a experiențelor și a învățăturilor primite de Carlos în acești ani. Ucenicia va dura până în 1974, când Juan Matus, ni se spune, părăsește lumea aceasta, iar relatarea (rememorarea) ei va continua de-a lungul a încă zece volume, timp de treizeci de ani, până în 1998, când Castaneda moare.

Cărțile au câștigat foarte repede o faimă extraordinară, fiind traduse în principalele limbi de circulație internațională, în milioane de exemplare. Povestite de Carlos, „învățăturile” lui don Juan au devenit un sistem esoteric, care a cucerit mii de fani și de adepți. Împreună cu un grup de asociați, Castaneda a întemeiat în ultimii ani ai vieții o școală de „pase magice”, exerciții menite să manipuleze corpul

energetic al practicanților. Activitatea acestei scoli de „Tensegritate” continua și azi, după moartea maestrului, putând fi urmărită inclusiv pe internet (vezi site-ul www.castaneda.com). Impresia globală este aceea că am asistat la nașterea unei mișcări religioase, Castaneda fiind un profet care împărtășește o învățătură moștenită de la o figura de înțelept neolitic, care are însă o complexitate și o sofisticare simptomatică pentru sensibilitatea religioasă New Age.

La fel de rapid au apărut și contestările. Privite dintr-o perspectivă pozitivista și scientista occidentală, tehnicile și puterile șamanice pe care Castaneda pretinde a le fi deprins părăsesc categoria naturalului și a credibilului, ieșind în supranatural și mistic. Dacă primele cărți publicate, creditate de profesorii săi drept studii etnografice, i-au adus lui Castaneda titlurile de master și de doctor în antropologie, deschizându-i o carieră universitară, ele au fost în curând contestate de către etnologi și istorici ai religiilor. Intrigați de figurile lui don Juan și ale ucenicului său, diverși ziariști au încercat în zadar să certifice existența lui Juan Matus și a echipei sale de șamani. În 1974, Times i-a acordat lui Castaneda un număr de revista, în care reporterita a avut însă curiozitatea să verifice spusele intervievatului. Așa a reieșit că datele biografice pe care Castaneda le dădea despre sine, precum și multe alte informații, sunt în buna măsură inventate.

Așa s-a născut scandalul în jurul lui Castaneda. În timp ce profesorii săi de la UCLA au continuat să-l crediteze, alți specialiști au clamat că experiențele sale nu pot fi adevărate. R. Gordon Wasson a arătat că ciupercile halucinogene invocate de Carlos nu cresc în locurile indicate de acesta și nici nu sunt folosite de indienii Yaqui (Richard de Mille, „Allegory is not Ethnobotany: Analyzing Castaneda's Letter to R. Gordon Wasson and Carlos's Spanish Field notes”, în Richard de Mille, 1981). Hans Sebald a demonstrat zdrobitor că desertul Sonora unde Carlos pretinde că a primit o bună parte din învățăturile maestrului este descris complet nerealist, în contradicție cu geografia, flora, clima și condițiile de viață reale de acolo (Hans Sebald, „Roasting Rabbits în Tularemia or The Lion, the Witch and the Horned Toad”, în Mille, 1981). În două cărți de o ironie devastatoare, Richard de Mille a adunat o cantitate uriașă de dovezi asupra faptului că textele lui Castaneda sunt inventate, sistematizându-și dovezile asupra șarlataniei în trei categorii: 1. așa-numitele note de teren se contrazic și par a fi mai degrabă ciornele unui roman; 2. cărțile sunt

lipsite de detalii convingătoare, dar sunt pline de amănunte implauzibile; 3. „Învățăturile” lui Juan Matus sunt un amestec de folclor amerindian, misticism oriental și filosofie europeană (Mille, 1981, 18 – 19). Sursele principale din care s-ar fi inspirat Castaneda sunt identificate în Yogi Ramacharaka, Mircea Eliade, Ludwig Wittgenstein, Alexandra David-Neel, Suzanne Langer, E. Sapir, Laura Govieda, D.T. Suzuki, Leightons, Petrullo, Pozas, Steward, Underhill etc. Cărțile cele mai susceptibile a fi fost piratate sau imitate sunt cele ale lui Morris Edward Opler, *An Apache Life-Way. The economic, Social, and Religious Institutions of the Chiricahua Indians* (1941) și *Apache Odyssey: A Journey between two Worlds* (1969) și ale Barbarei G. Myerhoff, *The Deer-Daize-Peyote Complex among the Huichol Indians of México* (1969) și *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians* (1974). În finalul volumului *The Don Juan Papers: further Castaneda controversies* (1981), Richard de Mille întocmește chiar un „Aleglossary” cu o listă de concepte folosite de Castaneda care par a fi fost luate din toate aceste surse.

Castaneda și-a pierdut astfel rapid credibilitatea științifică și academica, fără să fie părăsit însă și de grupurile de admiratori și de practicanți ai Tensegrității. Deși pe cotorul cărților sale publicate de Pocket Books continua să apară indicația de gen „Nonfiction”, după ce Richard de Mille l-a tratat drept „one of the world’s great hoaxers”, „trickster-teacher” și „the shaman of Academe” (Mille, 1981, 10, 13), istorici ai religiilor precum Ioan Petru Culianu nu ezită să-l califice pe Castaneda drept „fiction writer” și „romancier” (Culianu, 1994, 72). Ralph Torjan, un fost discipol al lui Castaneda care a făcut un documentar cinematografic „Carlos Castaneda: Enigma of a Sorcerer” (2004), deși nu ascunde faptul că discipolatul a avut un efect profund și benefic asupra sa, demonstrează că Juan Matus este o figură fictivă și că învățăturile „culese” de la el de către Carlos sunt inspirate din bibliografia generală a șamanismului și a ocultismului (vezi Dave Kehr, în *International Herald Tribune*, 16 iunie 2004, p. 11).

Ne aflăm așadar în fața unei dileme: ce este Carlos Castaneda, un vrăjitor sau un șarlatan? Cititorul cărui îi cad în mână cărțile sale se vede pus să opteze între a le accepta ca atare, cu naivitate, cu credulitate, sau a le respinge cu scepticism și condescendență. La o primă aproximare, reacția noastră depinde principial de răspunsul la întrebarea: mai putem crede necondiționat în supranatural? Mai

putem depăși educația noastră scientista și pozitivistă care ne face să privim cu suspiciune magia și esoterismul drept forme de (auto) iluzionare?

După succesul cărților lui Castaneda și al școlii de Tensegritate, se poate aprecia ca postmodernitatea și cultura New Age în special manifesta o disponibilitate nebănuită pentru religios, ca ocultismul și vrăjitoria sunt actualmente, după cum arată Mircea Eliade, adevărate „mode culturale” care răspund unor nevoi profunde, arhetipale, ale ființei umane (Eliade, 1997 a). Am putea presupune, în consecința, ca, în anumite condiții ieșite din comun, traumatice sau inițiatice, în oricare dintre noi s-ar putea reactiva un fond antropologic care să treacă peste cenzurile raționale și să ne cupleze la un mesaj numinos.

Totuși, ne mai putem dăruia fără rezerve credinței, mai are omul modern posibilitatea de a accepta ingenuu experiența religioasă, fără să dezvolte o conștiință vinovată? Știm bine ca mentalitatea dominantă tinde să-i discrediteze pe oamenii religioși ca pe niște indivizi simpli de spirit sau ca pe niște devianți ce găsesc în religie o compensație psihanalitică pentru probleme și traume personale pe care nu au curajul să le înfrunte direct. În condițiile în care religia a fost acuzată, începând cu secolul al XVIII-lea, a fi o eroare de raționament sau un opiu al popoarelor, mai putem accepta un mesaj religios cum este cel al lui Castaneda fără a ne suspiciona pe noi înșine că suntem sau am devenit niște „spirite slabe” (opuse acelor esprits forts elogiați de iluminiști) care caută substitute fantasmatică pentru propriile obsesii, fobii, neputințe și eșecuri? În cadrul paradigmei culturale moderne, care exclude din start supranaturalul ca o explicație validă și acceptabilă, recursul la mistică implică o formă de mauvaise conscience. Inhibiția pozitivistă a intrat dacă nu chiar în gena, atunci cel puțin în formația noastră colectivă, ea nu (mai) poate fi ignorată pur și simplu, și orice rearanjare interioară este obligată să țină cont de ea.

De cealaltă parte, ne putem la fel de bine întreba ce și cât se pierde în momentul în care acceptăm necondiționat verdictul rațiunii și al bunului simț ce constituie norma actuală. Atunci când tratează cărțile lui Castaneda drept ficțiune, Culianu și oamenii de știință în general risca să piardă din vedere chiar potențialul numinos al acestor „ficțiuni”, cel care a fascinat atâtea milioane de cititori și sute de practicanți ai paselor magice. Chiar dacă relatarile lui Castaneda sunt

în întregime inventate, ele s-au dovedit capabile să activeze credințe și dăruiri, desigur ingenue, dar nu mai puțin reale. Carei părți din sufletul omului actual i se adresează Castaneda, ce anume trezește el din fondul nostru inconștient?

Reacțiile acestea contradictorii, uneori vehemente, pe care le provoacă scrierile lui Castaneda sunt un revelator pentru un anumit impas în care ne-a adus modernitatea. Pentru a judeca asemenea manifestări religioase, gândirea dihotomică modernă nu ne lasă la dispoziție decât două tipuri de răspunsuri sau reacții: fie ne suspendăm scepticismul rațional și aderăm nediscriminatoriu la ele, făcându-ne vinovați, atât în ochii celor din jur cât și, mai grav poate, ai propriului nostru supraeu, de misticism naiv și kitsch religios, fie dam curs scepticismului și incredulității noastre științifice, tratându-le drept invenție deliberată (adică șarlatanie) sau – în cel mai bun caz – drept delir sistematizat. Sau, după cum formulează problema Concha Labarta într-un interviu cu „echipa” de vrăjitoare a lui Castaneda, „Tendința noastră este fie de a nu crede defel asemenea relatări, fie de a vedea în protagoniștii lor niște persoane dincolo de bine și de rău, care nu sunt atinse de boală, bătrânețe și moarte”, niște flinte magice (apud Mas Allá, April I, 1997, Spania). Nu exista oare o cale de a evita o asemenea dilemă săracitoare și amputatoare? Voi încerca în continuare să schițez o cale de ieșire din aceasta strâmtoare străjuita de Scylla scepticismului și de Charibda fanatismului.

O primă sugestie de procedură ne este oferită de teoria receptării. Într-un eseu despre estetica literaturii, Gaetan Picon făcea distincția între cititorul naiv și cititorul avizat. Cititorul „virgin” practica o lectură identificatorie, reacționând la operele de artă „ca la spectacolele naturii sau ca la evenimentele vieții”. El se substituie personajului și trăiește aventurile acestuia ca și cum ar fi propriile sale întâmplări, cerând cărții să-i dea „iluzia unei vieți care i s-ar părea efectiv emoționant de trăit” (Picon, 1973, 7476). „Midineta”, ca lector naiv generic, este cititoarea care plânge la necazurile protagoniștilor cărților romantice, printr-un fenomen de proiecție și transfer a propriile speranțe, idealuri și dezamăgiri. Ea folosește cartea ca o amintire-ecran sau ca un corelativ exterior care face posibilă o „transpunere în act” (acting out) a unor tensiuni afective inconștiente. Cu alte cuvinte, cititorul naiv reacționează în fața ficțiunii ca în fața realității, percepe literatura la fel cum percepe viața, lucrurile, visele.

Acesta ar putea fi și cazul lectorilor „naivi” ai lui Castaneda.

Cititorul avizat, în schimb, este cel care percepe diferența dintre trăirea curentă și trăirea estetică, dintre uzajul psihologic al operei și experiența ei artistică. Desigur, și el are reacții afective la lectură, dar acestea sunt sublimite, conștiente de distanță dintre simbolul literar și conținutul psihologic, dintre arta și existența. Trăirea estetică este o trăire „în eprubetă”, ea reproduce într-un spațiu aseptice și protejat, al lui ca și cum, tensiunile din experiența de viață, ajutând în felul acesta la descărcarea, la conștientizarea și eventual la luarea lor sub control. Întreaga teorie a catharsisului, de la Aristotel la Freud, poate fi invocată la acest punct. Trebuie însă subliniat că, la o privire atentă, cititorul avizat nu îl înlocuiește pe cititorul naiv, ci îl dublează. Ca în multe alte ocazii, și în cazul lecturii putem vorbi de o dedublare a instantelor interioare: în fiecare dintre noi viețuiește un lector ingenuu și emotiv, ale cărui reacții sunt însă suspendate și relativizate de către un lector distant și oarecum dezabuzat.

Problemele apar atunci când, din diverse motive biografice, formative, temperamentale, caracteriale, psihanalitice etc., cititorul avizat nu se mulțumește să-l observe și să-l tempereze pe cel naiv, ci pretinde să-l înlăture cu aroganța și suficiența. În cazul lui Castaneda, lectura „avizată” devine din start o lectură ostilă, care cenzurează și depreciază reacțiile receptării primitive, judecate prin prisma unui supraeu pozitivist, materialist, sceptic, eventual ateist. Calea dificilă care cred că merită urmată este cea care ne întoarce înapoi la trăirile genuine provocate de lectură, menținând în același timp treaza capacitatea de discriminare și detașarea poziției raționale.

Un al doilea sprijin procedural pe acest drum ne este oferit de istoria religiilor și de etnologia actuală. De un secol și jumătate încoace, etnologia a suferit o mutație metodologică profundă (A se vedea Ulrika Wolf-Knuts, în Symposia, 2003). La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, etnologia și istoria religiilor făceau cuplu metodologic cu pozitivismul și scientismul modern. Din cauza aceasta, poziția cercetătorului era subminată de propria sa paradigmă cognitivă. Investigând șamanismul, fenomenele de posesie sau magie, spre exemplu, cercetătorul nu se putea împiedica, în ciuda rigorii și a acurateții de care dădea programatic dovadă în culegerea datelor, să nu modifice calitativ, la nivelul interpretării și al sistematizării, aceste date. Fiind condiționat să nu creadă într-o lume a spiritelor,

cercetătorul pozitivist, atunci când nu expedia întreaga problema sub termenul de superstiție, cauta explicații alternative, exterioare celor folosite de către practicantii religiilor respective, cum ar fi explicațiile sociale (Durkheim, Van Gennep etc.) sau cele psihologice (Lévy-Bruhl, Jung etc.).

Acest neajuns a devenit patent odată cu formularea, în științele exacte, a principiilor de incertitudine ale lui Heisenberg, conform cărora actul observării modifica starea obiectului observat. Pentru a reduce sau chiar a evacua slăbiciunea procedurală, etnologii au înlocuit metoda pozitivistă cu o metodă fenomenologică. În mod sistematic, cercetători precum Eliade și-au propus să „pună între paranteze” orice presupoziii din afara sistemului cercetat și să analizeze, fără să judece sau să valorizeze, numai informațiile interne sistemului. Cercetătorul devine astfel în mod deliberat o „tabula rasa”, pe care urmează să fie asamblate fenomenele de teren în vederea extragerii unor invarianți, a unor paradigme. Scopul maxim al unei asemenea reduceri eidetice este degajarea, din totalitatea religiilor mondiale, a modelului general uman al lui „homo religiosus”.

Totuși, deoarece un cercetător neutru, precum zgomotul alb din acustica sau camera neagră din termodinamica, este o utopie metodologică, antropologia contemporană a dezvoltat o poziție și mai nuanțată. Principiul conducător îl constituie așa-numitul relativism postmodern, conform căruia toate valorizările și judecățile de adevăr sunt dependente de un consens de grup, sunt așadar relative și egal îndreptățite între ele. Edward Sapir vorbește de „modurile arbitrare de interpretare a realității pe care tradiția socială ni le sugerează în mod constant din chiar momentul nașterii” (Mille, 1981, 42), definiție care se va regăsi în conceptul de tonal invocat de Castaneda. Alfred Schutz a definit și el o realitate „intersubiectivă”, o „lume a lui Noi”, constituită prin schimbul de informații între oameni care locuiesc în același mediu fizic și social.

Pornind de aici, Harold Garfinkel a creat așa-numita etnometodologie, o hermeneutică ce pleacă de la premisa ca toate viziunile asupra lumii sunt subiective, sau cel puțin „intersubiective”, fiind rezultatul consensului unui grup de oameni. Discipolii săi Hugh Mehan și Houston Wood au radicalizat abordarea, susținând ca nu exista o poziție privilegiată, o realitate „reală”, ca toate reprezentările realității sunt la fel de reale și ca niciuna nu conține mai mult adevăr

decât alta. Tendința aceasta spre subiectivism absolut a etnometodologiei a găsit un suport important în filosofiele „anti-realiste” din ultimele decenii (Goodman, Putnam, Maturana etc.), combătute la rândul lor de „realiști” precum John Searle.

Indiferent de rezultatul acestei dispute filosofice, câștigul pentru etnologie a constatat în acceptarea faptului că, dacă un cercetător nu are cum să facă abstracție de formația și de condiționările sale culturale (utopia fenomenologica), în schimb el trebuie să aibă luciditatea și onestitatea de a-și analiza propriile presupoziiții, în așa fel încât să le poată izola pe cât posibil în prezentarea pe care o face obiectului de studiu. Formularea exemplară a acestei atitudini metodologice este de găsit în cartea lui I.M. Lewis, *Extatic religion* (1971, reeditată 2003). Cercetând șamanismul și posesia de către spirite, Lewis face următoarele precizări preliminare: 1. Cercetătorul nu are voie să conteste, de pe poziția propriei incredulități religioase, credințele oamenilor studiați („My starting point, consequently, is precisely that large numbers of people in many different parts of the world do believe in gods and spirits. And I certainly do not presume to contest the validity of their beliefs, or to imply, as some anthropologists do, that such beliefs are so patently absurd that those who hold them do not really believe in them. My objective is not to explain away religion”; 2. Cercetătorul nu are voie să judece și să ierarhizeze, de pe poziția propriilor convingeri, credințele oamenilor studiați („He has neither the skills nor the authority to pronounce upon the absolute truth of extatic manifestations in different cultures. Nor is it its business to assess whether other people’s perceptions of divine truth are more or less compatible with those embodied in his own religious heritage, whatever he may feel about the latter” (Lewis, 2003, 24).

Asemenea precauțiuni ne permit să distingem două aspecte ale „scandalului” provocat de cărțile lui Castaneda. În acest sens, psihanalista Elsa First distinge și ea între două tipuri de cititori: naivi și educați. Astfel, se poate vorbi de două categorii de cititori ostili: scepticii naivi, care refuza evenimentele supranaturale descrise de Castaneda, și scepticii educați, care nu se pronunța asupra supranaturalului, dar infirma credibilitatea relatarilor lui Castaneda (apud Mille, 1981, 39 – 40). (În mod simetric, s-ar putea vorbi și de două categorii de cititori simpatetici: credulii naivi și credulii culti.)

Prima clasa de cititori, „scepticii naivi”, reacționează la scandalul de fond provocat de atacul pe care „învățăturile lui don Juan” îl formulează la adresa viziunii occidentale despre lume, a „bunului simț” comun de factura predominant atee. A te transforma în corb, a zbura în vazduh sau a te deplasa fizic în timpul unui vis dintr-un loc în altul sunt evenimente inacceptabile ca atare pentru occidentalul „standard”. Ca indivizi mai mult sau mai puțin materialişti și pozitivişti, nu suntem pregătiți și nici dispuși să acceptăm asemenea experiențe drept reale.

Ținând cont de precauțiunile de poziționare pe care și le ia etnologul contemporan, argumentul convingerilor personale asupra supranaturalului nu mai poate intra în discuție. Eliminarea programatica a scepticismului naiv poate da naștere „credulului educat”, poziție exemplificată de o reputată cercetătoare cum este Mary Douglas, care argumentează „autenticitatea lui Castaneda” în felul următor: „Este probabil dificil de judecat spiritualitatea religiei revelate în aceasta serie de cărți din cauza clișeelelor asurzitoare prin care ea este redată prin forța lucrurilor. Dar este încă și mai dificil de aparat opinia după care faptul ca acestea reflecta niște problematice filosofice contemporane ar fi o dovadă pentru caracterul lor inventat. Aceasta deoarece ele sunt coerent îmbinate într-o atitudine în fața vieții și a morții și a raționalității umane a cărei coerenta însăși este străina gândirii contemporane” (Mary Douglas, „The Authenticity of Castaneda”, în Mille, 1981, 30).

Aici intra însă în joc scepticul educat, care își deriva neîncrederea din chiar coerenta internă a scrierilor lui Castaneda, indiferent de propriile sale convingeri privind posibilitatea lor ontologica. Richard de Mille o combate pe Mary Douglas distingând între autenticitate și validitate, în calitate de componente diferite și în oarecare măsură independente ale adevărului. Validitatea se referă la „corespondența dintre conținutul unui raport științific și un corpus acceptat de teorie științifică și observații acumulate. Un raport e considerat valid atunci când este în acord cu ceea ce credem că știm” (Mille, 1981, 44 – 45). Aceasta implica faptul ca un șarlatan inteligent poate să producă un text validabil științific, fără să aibă o experiență de teren autentică, dar folosind corect informații luate dintr-o bibliotecă. Cărțile lui Castaneda sunt, după Richard de Mille, un scandal erudit, o manieră de a „garfinkeliza”, de a folosi etnometodologia într-o direcție

perversa, de a manipula relativismul pentru a face o ficțiune să treacă drept etnografie.

Totuși demersul antropologic definit de I.M. Lewis oferă o supapa pentru a ieși din impasul atât al scepticismului naiv cât și al celui avizat. În ceea ce privește scepticismul naiv, acesta poate fi temperat de pe poziția relativista a istoriei religiilor. În definitiv, nu avem nicio problemă în a accepta studii etnologice despre șamanismul tradițional care enumera între puterile șamanului zoomorfoza, decorporalizarea și levitația, bilocația etc. Aceeași atitudine poate fi extinsă și asupra scrierilor lui Castaneda și atunci „scandalul” rațional încetează. Citite ca documente etnografice, cărțile sale nu au nici mai multă nici mai puțină relevanță decât relatarile etnografice culese de la un șaman întors din transă. Ele pot constitui un material de antropologie contemporană, prin care se urmărește felul în care este propusă și se instituie o religie neosamanică în epoca New Age.

În ceea ce privește scepticismul avizat, care suspectează tocmai autenticitatea etnografică a cărților lui Castaneda, acuzându-le de șarlatanie, de ficțiune oferită fraudulos drept realitate, ne putem gândi ca „învățăturile lui don Juan”, indiferent dacă sunt adevărate sau fictive, s-au constituit deja într-un sistem esoteric în care cred și pe care îl practică un număr semnificativ de oameni. Ele au devenit un fenomen religios în sine. Chiar dacă Juan Matus nu a existat cu adevărat ci a fost inventat în întregime de ucenicul său, aceasta nu scade întru nimic puterea de fascinație pe care „învățăturile” o exercită asupra unui larg public. În acest sens, Paul Riesman argumentează „O premiza de bază în cărțile lui Castaneda este aceea că experiența nu este ceva ce ni se întâmplă pur și simplu, ci ceva pe care îl cream într-o măsură covârșitoare, chiar dacă în mod obișnuit nu suntem conștienți de faptul că o cream. Chiar dacă don Juan nu exista cu adevărat, non-existența lui nu înseamnă că afirmația de mai sus poate fi rapid înlăturată. Aceasta din cauză că, dacă propoziția este adevărată, atunci însăși chestiunea dacă don Juan exista devine mai puțin importantă, deoarece oricum ar apărea el în cărțile lui Castaneda, el este produsul percepției cuiva – nu doar a lui Castaneda, ci și a noastră ca cititori” (Paul Riesman, „Fictions of Art and of Science or Does It Matter Whether don Juan Really Exists?”, în Mille, 1081, 211).

Pentru a sta la baza unei experiențe religioase, nu este nevoie ca don Juan să fie mai „real” decât sunt, spre exemplu, un înger, un

daimon, un zeu sau un duh. În definitiv, nicio religie nu s-a constituit printr-o manifestare nemijlocită și continuă, măsurabilă fizic, a sacrului în fața unei mase compacte de oameni, ci intermediat, prin revelațiile avute de un profet sau de un mesia. Or, cine poate decide cât din aceste revelații sunt viziuni credibile ale unei suprarealități efective sau sunt halucinații psihologice și deliruri psihotrope, cât sunt transcrieri fidele și cât sunt adaptări și sistematizări ulterioare, sau invenții pure? Scandalul privind existența istorică a lui Juan Matus poate fi depășit prin mutarea atenției asupra sistemului pe care ucenicul i-l atribuie și asupra felului în care acest sistem poate fi receptat ca o revelație, ca o inițiere, ca o „bunavestire” de către o masă de oameni.

Să recunoaștem însă că o asemenea soluție nu este pe deplin mulțumitoare pentru toată gama așteptărilor noastre. Ea nu face decât să delege nucleul activ, ireductibil, al problemei, spre un domeniu sau o atitudine securizată și securizantă. Privite prin telescopul antropologului, relatarile lui Castaneda devin un obiect de studiu detașat, fata de care, conform principiilor cercetării actuale, ne-am suspendat părerile și judecățile, în care nu ne implicăm decât în calitate de cercetători și teoreticieni. Le acceptăm fiindcă într-o formă sau alta le-am sterilizat, injectându-ne un ser de imunitate (poziția științifică). Ceea ce înseamnă că în fond am expedit esența problemei, că ne-am dezimplicat uman, ca indivizi cu propriile spaime de moarte și așteptări obscure, din problema existențială ridicată de aceste cărți. Am proiectat relatarile lui Castaneda, din spațiul unei mistici pentru omul viu actual, în cel al șamanismului tradițional, izolat de noi prin bariere de timp, de geografie și de cultură.

Or, dacă vrem să nu simplificăm discuția, trebuie să recunoaștem că provocarea lui Castaneda merge în sensul invers, acela de a gândi șamanismul nu ca pe un capitol de istoria religiilor, ci ca pe o tehnică accesibilă nouă, astăzi, în viața obișnuită, de zi cu zi. Etnoloaga Barbara G. Myerhoff, colega cu Castaneda la UCLA în perioada când amândoi făceau studii de antropologie, deși recunoaște că s-a simțit înșelată, prostă („foolish”) când a înțeles că prietenul ei și-a inventat experiențele, adaugă „Dar apoi m-am gândit că, privind retrospectiv, am avut parte doar de plăcere și amuzament de la Carlos, ba chiar, pe termen lung, de iluminare, adică de mai mult decât poți primi de la cei mai mulți oameni. Așa că am decis că este în regulă să te

simți prostit” (apud Mille, 1981, 339 – 340). „Minciunile” lui Castaneda au o densitate mai mare decât simpla înșelăciune, ținând cont de efectele de iluminare pe care le produc chiar și asupra unui public înalt calificat.

Prin chiar pretenția de „nonfiction”, „învățăturile” lui don Juan duc problema receptării dincolo de domeniul estetic, ridicând-o, am putea spune, la pătrat. Distincțiile unui Gaëtan Picon între cititorul naiv și cel avizat se limitau totuși la literatura de ficțiune, în timp ce cărțile lui Castaneda reiau, cu o nouă acuitate, discuția asupra genurilor transfrontaliere de tipul jurnalului sau al literaturii de călătorie.

Știm, spre exemplu, cât de greu s-a constituit conștiința și convenția ficționalității în cadrul genului reprezentat de relatarile de călătorie. Realul și ficționalul nu au putut fi izolate în mod acceptabil decât târziu, când empirismul englez și noua știință modernă au impus criteriul pragmatic al verificării empirice. Câtă vreme certificarea realității unei relatari a depins de alte criterii (autoritatea surselor moștenite, presupoziii religioase și metafizice etc.), o ambiguitate ciudată (din punctul actual de vedere) a plutit asupra acestor scrieri. Jean Mandeville, autorul unei Călătorii imaginare în Asia care compilează întreaga tradiție medievală despre minunile Orientului, stătea la loc de cinste în biblioteca de autorități a lui Cristofor Columb, servindu-i drept sursa pentru Asia pe care o cauta prin călătoria sa transatlantică.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când s-au perfecționat criteriile experimentale ale științei moderne, literatura de călătorie a suferit și ea o decantare, menită să separe expedițiile reale de cele fictive. Dar tot acum, ca o reacție la reacție, scriitorii au început la rândul lor să se joace cu convenția de realitate, introducând indici narativi care pretind să certifice geografic călătoriile în întregime inventate. Așa se face că texte precum Călătoriile lui Gulliver, care astăzi nu pun nicio problemă de clasificare, mai puteau fi luate de unii contemporani ai lui Swift, mai puțin „ascuțiți” de spirit, ca având pretenția de veridicitate, ceea ce îi făcea să izbucnească în invective împotriva unui asemenea „mincinos” și „șarlatan”. Prin efect invers, aceeași confuzie a făcut spre exemplu ca relatarea unei expediții reale în Oceanul Indian, cea a micii colonii instalate de François Leguat în insula Rodrigue (1691 – 1698), să fie considerată o pură ficțiune până

târziu la începutul secolului XX.

Cărțile lui Castaneda mizează pe jocul dublu al genurilor transfrontaliere. Tipul de discurs (notatia etnografica, jurnalul, memoriile) utilizat de autor folosește toate convențiile și resursele genului pentru a cauționa realitatea întâmplărilor narate. Un criteriu intrinsec de decizie asupra realității sau ficționalității lor este din cauza aceasta foarte greu de stabilit, și de aceea „scandalul” a izbucnit abia când jurnaliștii au încercat să confirme relatarile prin experiența directă. Una din abilitățile narrative de necontestat ale lui Castaneda este aceea de a șterge toate indiciile asupra articulațiilor unde realitatea se prelungește în ficțiune. Pasta este atât de omogena, încât cititorul se pomeneste ca a alunecat, fără sași dea seama cum, fără rupturi sau discontinuități, în situații inacceptabile pentru rațiunea sau pentru bunul sau simt.

Problema de receptare ridicata de scrierile „nonfiction” ale lui Castaneda în raport cu literatura de ficțiune nu este doar una de grad sau de intensitate, de depășire a pragului esteticii în existențial, ci și una de direcționare a intenției cititorului. Literatura ficționala implica, în însăși convenția care se instalează între autor și lector, o „suspendare deliberata a neîncrederii” (willing suspension of disbelief, după o binecunoscuta formula transformată în concept în teoriile actuale despre the reader's response). Cititorul accepta, prin pactul ficțional, să nu judece povestea respectiva după criteriile verificării empirice, ci să o primească ca și cum ar fi reala sau posibila. Basmul, mitul, literatura fantastica sau de anticipatie nu sunt respinse ca minciuni tocmai fiindcă beneficiază de convenția suspendarii neîncrederii de tip pozitivist.

În cazul lui Castaneda, lucrurile se petrec invers. Fiind îndrumat să citească textele ca pe relatarea unor întâmplări adevărate, cititorul se pomeneste de la un punct încolo ca începe să se îndoiască de realitatea lor. În el se produce, dacă mi se permite jocul de cuvinte, un unwilling suspension of belief, o suspendare – cel mai adesea nedorita și neprogramata – a încrederii. Treptat sau brusc, lectorul încetează sa mai crediteze textul drept veridic, aruncându-i, adeseori cu frustrarea celui escrocat, acuzația de înșelăciune și minciuna. Totul se petrece ca și lectorul ar fi dispus să-și suspende deliberat neîncrederea numai atunci când e pregătit să citească o ficțiune; atunci când e pregătit să citească o non-ficțiune, încrederea sa este permanent amenințata, la

cea mai mică incongruitate, de a fi aruncata peste bord. Cele două pacte de lectura, ficțional și non-fictional, funcționează în sens divergent, în funcție de premiza fundamentală pe care o rezuma indicația Fiction sau Nonfiction, ca și cum cititorul ar avea reflexul de a face întotdeauna opusul a ceea ce i se cere: e dispus să-și pună între paranteze neîncrederea în cazul relatarilor anunțate drept fictive, este circumspect și pregătit să-și retragă încrederea în cazul relatarilor oferite drept adevărate.

Atunci când nu exista indici textuali specifici care să trezească mefiența cititorului, cauza suspendării nedorite a încrederii se datorează unui soc sistemic: conflictul viziunilor sau conflictul interpretărilor. Castaneda autorul pune față în față două viziuni divergente asupra lumii, cea occidentală pozitivistă, al cărei purtător este Carlos protagonistul, și cea șamanică-esoterică a lui Juan Matus. Aderând spontan la viziunea ucenicului, lectorul este dispus să avanseze în direcția celei a maestrului atâta vreme cât cele două viziuni păstrează puncte comune. În momentul când posibilitățile de explicație coerentă de care dispune sistemul occidental pentru a asimila sistemul șamanic se epuizează, lectorul intra într-o stare de confuzie și derută. Lăsat fără repere capabile să certifice lucrurile citite, el devine bănuitor, sceptic, sarcastic și chiar agresiv. Incapacitatea de a corobora experiențele narate cu explicațiile raționale și pozitive îi creează o stare de panică intelectuală sau poate existențială, pentru care soluția cea mai simplă este denegarea. Încrederea (sau credința) este solidară cu scenariul explicativ acceptat; înlocuirea acestuia cu un scenariu explicativ diferit duce la suspendarea încrederii sau, eventual, la o conversiune, deci la acceptarea credinței presupuse de noul scenariu.

Este adevărat că, prin comparație cu alte încercări similare de a juxtapune viziunea pozitivistă cu cea șamanică, cum ar fi cartea lui Mario Mercier, în special ultimul ei capitol (Mercier, 1993), Castaneda reușește să creeze o zonă tampon, o zonă de intersecție extraordinară de largă. Glisarea dinspre o paradigmă spre cealaltă este foarte bine amenajată, încât cititorul nu ajunge să formuleze o reacție de desolidarizare, de tipul: „Asta e imposibil, asta nu o mai cred!”, decât foarte târziu, când a fost deja prins în capcana. Tocmai aceasta osmoza foarte extinsă este cea care ne îndeamnă, în acest studiu, să evităm căderea într-unul sau altul din cele două domenii (echivalând cu una

din cele două reacții de lectură invocate la început, respingerea sceptica sau adeziunea nediscriminatorie) și să încercăm să ne menținem cât mai mult în zona intermediară, căutând punctul de intersecție al celor două viziuni, locul geometric unde acestea se întâlnesc.

Zona comuna unde experiențele șamanice sunt traduse și asimilate conceptelor occidentale este construită în buna măsură grație unei metode specifice etnologiei contemporane, și anume cercetarea activă sau participativă (active research, recherche-action etc.). Una din soluțiile pentru a rezolva aporia ridicată de principiul de indeterminare în studiile etnologice (subiectul și obiectul cercetării se influențează reciproc) a fost recunoașterea, expunerea și apoi instrumentalizarea acestei influențe. Acceptând ca a face abstracție de formația cercetătorului este o iluzie sau o utopie științifică, antropologia postmodernă a definit conceptul de „cercetător implicat”, a cărui prezență devine la fel de importantă cu cea a informatorului observat. Cercetările participative, de la Michael Taussig la Susan Greenwood, pun în egală măsură accentul pe informațiile primite și pe propriile reacții la aceste informații. Metoda investigației experiențiale (experiential investigation) presupune ca etnologul se ia (și) pe sine însuși drept subiect de investigație, plecând de la presupuziția că analiza comportamentului propriu la contactul cu o cultură străină este tot atât de revelatorie cât studiul acestei culturi (Pentru evoluția de la folcloristica pozitiv-cantitativă la cea calitativă, a se vedea studiul lui Ulrika Wolf-Knuts, „Folkloristics, Ethnology and Anthropology at the Beginning of Millennium. A Hundred Years of Folklore Studies”, în Symposia. Caiete de etnologie și antropologie, Craiova, Aius, 2003).

Cu alte cuvinte, metoda participativă cere ca, pentru a reda cu cât mai multă acuratețe fenomenele investigate, cercetătorul să se identifice cât mai mult cu subiecții săi. Practica de „a intra în capul băștinașilor” (getting inside the native's head), de a deveni un membru al culturii lor (acquiring membership) a primit numele de emic studies (în opoziție cu ethic studies). În studiile etnice, fenomenele religioase observate sunt clasificate în termenii distincțiilor psihologice făcute în cadrul culturii respective, și nu prin aparatul conceptual al culturii observatorului (Mille, 1981, 85 – 86).

Punctul de reper constituit de cercetător basculează astfel complet: dacă în etnologia „pozitivista” cercetătorul își asuma și

vorbește în numele propriei culturi (și paradigme cognitive), dacă în etnologia „fenomenologica” cercetătorul își propune să devină o tabula rasa, un reper neutru între culturi, în etnologia „postmodernă” el se scufunda și încearcă să asimileze pe viu cultura și credințele populației studiate. Cercetătorul implicat este un cercetător imers, care se lasa programatic modificat de mediu, care este inevitabil transformat de aceste „cross-cultural encounters” și „extraordinary experiences” (Young & Goulet, 1994). Aceasta presupune, în cazul șamanismului spre exemplu, ca, în loc să observe și să descrie din afara transa șamanica, etnograful accepta să fie inițiat el însuși în tehnicile care permit contactul cu lumea spiritelor.

Indiferent cum îi percepem cărțile, drept „fiction” sau „nonfiction”, Carlos Castaneda este unul dintre pionierii și constructorii metodei participative. Fără să o elaboreze conceptual, el o practica concret în relatarile sale, umplând-o de substanță. Cauza acestei adopții „spontane” a metodei rezida în incapacitatea mărturisita (sau mimata) a lui Carlos, studentul în antropologie, de a înțelege în termeni logici și raționali „învățăturile” și tehnicile lui don Juan. Mimând o modestie care pare să vină mai degrabă din bunul-simț comun decât dintr-o decizie deliberată de cercetător, Castaneda mărturisește a fi fost depășit și copleșit de sistemul de credințe și practici profesat de informatorul și inițiatorul său. Incomprehensiunea aceasta depășește semnificația personală (lipsa de cultura sau de deschidere a unui individ), devenind simptomatică pentru limitele translatării unei paradigme cognitive într-alta.

În consecință, pentru o maximă acuratețe și probitate științifică, în loc să „explice” (ceea ce ar reveni, în termenii lui Lewis, la un „explain away”) sistemul pe care nu îl înțelege, Castaneda afirma a fi fost obligat în mod aproape natural să se mulțumească cu simpla descriere a experiențelor sale de ucenic.

Cu excepția ultimului capitol din primul volum, care se dorește o „analiza structurală” (destul de modestă și plicticoasă de altfel) a viziunii șamanice a lui Juan Matus, Castaneda nu își propune să facă un studiu sistemic și conceptual, ci un „reportaj” etnografic (Castaneda, 1971, 15).

Regulile de construcție a textului pe care autorul și le impune (sau le mimează) sunt precizate chiar din introducerea primului volum. Punctul de plecare îl constituie notițele de teren, luate fie chiar

În momentul în care don Juan își expune învățăturile, fie la câteva ore sau zile după câte o experiență, cel mai adesea psihotropa, în care ar fi fost implicat Carlos. Pornind de la aceste notițe, Castaneda afirma a-și fi construit ulterior, la masa de lucru, cărțile, reorganizând materialul, simplificând și condensând dialoguri, introducând amănunte rememorate între timp, dând o anumită dinamică narativă întregului (Castaneda, 1968, 25).

Dezvăluind procesul de prelucrare, Castaneda devine în felul acesta vulnerabil la acuzele de invenție (cititorul avizat preferând notițele brute drept o garanție ceva mai credibilă a autenticității), dar în același timp construiește o paradă subtilă (pentru cazul în care cărțile sale sunt ficțiune), oferindu-i cititorului posibilitatea de a-și motiva incredulitatea nu prin neadevărul experiențelor narate, ci prin neajunsurile și deformările elaborării ulterioare. Prelucrarea discursivă ar fi cea care da cărților sale un aspect narativ, chiar românesc. Prin aceasta, Castaneda nu face de decât să se înscrie într-o specie, recent certificată și ea, a etnologiei postmoderne, așa numita antropologie narativă.

În ce privește poziția sa metodologică, în cărțile de început Castaneda face o profesiune de credință „fenomenologică”, singura atitudine care i se pare onestă și acceptabilă în condițiile de perplexitate și incomprehensiune pe care i le provoacă „învățăturile” lui don Juan: „Sistemul pe care îl înregistram îmi era incomprehensibil, astfel încât pretenția de a face orice altceva decât a reproduce ar fi înșelătoare și impertinentă. În această privință am adoptat metoda fenomenologică și m-am străduit să tratez vrăjitoria strict ca un fenomen care mi-era înfățișat. Ca martor, eu am înregistrat ceea ce percepeam, iar în momentul înregistrării m-am străduit să-mi suspend judecata” (Castaneda, 1971, 15).

Foarte curând, însă, Castaneda mărturisește că viziunea vrăjitorească asupra lumii (the sorcery description of the world, Castaneda, 1972, XIII) a ajuns să îi copleșească propria viziune occidentală. El susține că a abandonat orice pretenție de a sistematiza și a conceptualiza în termeni științifici ceea ce îl învață „binefăcătorul” sau, trebuind să se „mulțumească” cu simpla transcriere epică: „Datorită stranieții conceptelor și practicilor pe care don Juan dorea să le înțeleg și să le asimilez, nu am alta opțiune decât de a-i reda învățăturile sub forma unei narațiuni, o povestire a ceea ce s-a

întâmplat, așa cum s-a întâmplat” (Castaneda, 1985, IX). Prin aceasta, el admite ca, profesional, nu îndeplinește condițiile unei cercetări științifice, ca, „deși sunt un antropolog, aceasta nu este o lucrare strict antropologica” (Castaneda, 1981, 1).

Castaneda susține astfel ca a abandonat neutralitatea poziției fenomenologice și a adoptat poziția cercetătorului implicat. În ultima sa carte, el accepta (în spiritul învățaturii lui don Juan ca un „războinic” trebuie să-și asume faptele sale) a fi sucombat pericolului major al metodei participative, acela de a fi înghițit de obiectul studiat: „Dedic această carte celor doi oameni care mi-au dat energia și mijloacele de a face munca de teren antropologica – profesorul universitar Clement Merghan și profesorul universitar Harold Garfinkel. Urmându-le sugestiile, am început o căutare pe care nu am mai terminat-o niciodată. Dacă nu am reușit să respect spiritul învățaturii lor, îmi pare rău. Dar o forță mai mare, pe care șamanii o numesc infinitate, m-a înghițit înainte ca eu să reușesc să formulez enunțuri clare, demne de un om de știință” (Castaneda, R 2003, 7). Bascularea din cultura investigatorului în cea a investigatului devine astfel ireversibilă.

Judecata în sine, afirmația de mai sus a lui Castaneda poate fi luată atât ca o recunoaștere de buna credință a unui eșec profesional, cât și ca o tehnică subtilă de manipulare a cititorului, deci ca un dispozitiv de creare a iluziei realității. Renunțând la atributele de antropolog, de om de știință, Castaneda face aparent un act de umilință, de contricție. El își dezamăgește din start cititorii avizați care așteptau să aibă în mâini niște cărți „serioase” de etnologie a șamanismului, cum sunt cele ale lui Eliade, Opler sau Meyerhoff. Dar prin aceasta el nu face decât să-i recupereze, afișându-și propriile limite științifice, și pe cititorii avizați, cerându-le parca să crediteze mai departe discursul „naiv” al lui Carlos naratorul și sași reprime nemulțumirea pentru incompetența lui Castaneda etnologul.

Avem de a face cu un gambit subtil, Castaneda sacrificând respectabilitatea științifică a cărților sale în favoarea „autenticității” lor existențiale. Fiindcă, așa cum am arătat deja, miza acestor texte depășește atât cadrele genului ficțional, cât și pe cele ale genului științific, cerând cititorului o implicare personală, ființială. La o privire mai atentă, Castaneda nu eșuează deloc antropologic, chiar dacă își pierde credibilitatea academică. El folosește metodele etnologiei postmoderne (suspendarea judecății, studiile etnice, observatorul

implicat, antropologia narativa etc.) pentru a crea o strategie de certificare existențială a ceea ce povestește. Aceste tehnici, neconvenționale acum treizeci de ani, „pluteau însă în aer”, Castaneda exploatarea un trend pe cale de a se impune pentru a legitima științifice niște relatari pe care paradigma occidentală tinde să le decarteze. (Unii comentatori, precum Stephen Murray, au ajuns chiar să se întrebe dacă volumele despre don Juan nu sunt un fel de breaching experiment specific etnometodologiei, un demers deconstructivist care demonstrează incapacitatea noastră de a decide între ficțiune și etnografie. Apud Mille, 1981, 71). Prin amploarea pe care a căpătat-o în antropologia actuală, „cercetarea experiențială” a devenit, paradoxal, portul prin care cărțile lui Castaneda, în cazul în care sunt ficționale, forțează acceptarea de către spiritele scientiste. Ce poate fi de mai bună credință decât a clama ca, depășit de evenimente, renunți să le interpretezi și, modest, nu faci decât să le redai ca atare?

Dorința de a crede și denegarea

Dar, în cazul în care totul este invenție, de ce ar face Castaneda toate acestea? Și, mai important, de ce se lasă cucerit sau „înșelați” atât de mulți cititori? Explicațiile la îndemână, care trimit la motivațiile escrocilor în general (Castaneda a început să inventeze pentru a obține titluri științifice și un statut academic, apoi pentru faima, pentru a seduce femeile din anturajul de discipoli, nu în ultimul rând pentru bani etc.), nu sunt suficiente, nici din perspectiva autorului, nici din cea a publicului său. În cazul unui șarlatan oarecare, publicul ar fi reacționat rapid cu frustrarea înșelăturii. Or, în cazul lui Castaneda, este evident că între el și cititorii săi „naivi” s-a stabilit un pact nedeclarat, care nu poate fi explicat decât printr-o dorință de a crede, atât a autorului cât și a publicului.

Oricum le-am lua, scrierile lui Castaneda sunt prea profunde pentru a fi simple contrafaceri. În ele este expusă o filosofie de viață care, chiar dacă nu credem în existența supranaturii pe care o clamează, poate avea o eficacitate umană, așa cum au să spunem niște tratate de morală stoică sau creștină. Chiar dacă nu acceptăm realitatea universului energetic pe care îl descrie don Juan, el are complexitatea și sofisticarea unui sistem metafizic, precum cel al lui Leibniz, al lui Schopenhauer sau chiar al lui Einstein.

Mai mult, dacă ar fi fost un simplu escroc, Castaneda nu și-ar fi trăit el însuși, așa cum a făcut-o, propriile invenții. Nu am putea

înțelege de ce Castaneda a ajuns să-și modeleze viața ca și cum ar fi fost cu adevărat ucenicul lui don Juan, punând în practica tehnicile spirituale expuse în propriile cărți, cum ar fi „ștergerea istoriei personale” sau „a deveni inaccesibil pentru ceilalți”. De când a început să-și scrie cărțile, Castaneda a locuit imers în propria lume, și-a modificat existența în funcție de „invențiile” sale, fapt care așază în alta lumina și dezvăluie ca simplista acuza de șarlatanie.

Pentru a duce mai departe aceasta analiza, după ce am apelat la teoria receptării și la etnologia postmoderna, am putea convoca și psihanaliza. În *Clefs pour l’imaginaire* ou l’autre scene, Octave Mannoni preia și dezvoltă un concept creat de Freud, cel de Verleugnung, refuz, denegare, aplicându-l relației ambigue pe care o întreținem cu supranaturalul. Din aceasta perspectivă, scepticismul omului modern în a da crezare faptelor religioase și mistice nu apare ca o simplă neîncredere în ipoteze percepute ca puerile, ci ca refuzul și denegarea unei anumite realități problematice de natura fie exterioară, fie interioară. Deși ar fi un subiect interesant de abordat, desigur nu avem aici spațiul de a ne interoga asupra cauzelor care au condus lumea modernă la divorțul de religie și la forcluderea sacrului, dar ceea ce putem face este să cercetăm urmările lăsate de acest traumatism colectiv în comportamentul indivizilor.

Evocând micile povesti fantastice pe care adulții le înscenează copiilor (Moș Crăciun, Iepurasul de Paști, barza care aduce copii etc.), Octave Mannoni arată ca, dincolo de explicația diacronică conform căreia vârsta copiilor este în rezonanță cu „copilăria” omenirii, permițând astfel preluarea ca basme a unor mituri și credințe religioase, încapă și o explicație sincronă, conform căreia copilul, în ipostaza de „figura exterioară și prezentă, poate juca rolul, deloc neglijabil, de a asuma credințele noastre repudiate” (Mannoni, 1969, 18). Cu alte cuvinte, nu doar copiii ci și părinții investesc afectiv în figura unui Moș Crăciun, dar pe o cale ocolită, prin proiecție. Nemaipermițându-și să creadă ei înșiși în Moș Crăciun, părinții pun în scenă spectacolul venirii Moșului pentru a se bucura de el indirect, prin reacțiile copilului. E vorba de satisfacerea, prin substitut, a unei bucurii negate, interzise, la care am fost obligați să renunțăm cândva în cursul „maturizării” noastre.

În asemenea cazuri se întrezărește conflictul dintre un supraeu rațional, empiric și pragmatic, și un eu (sau chiar un subeu) infantil,

care gândește în termeni magici. Omul modern a adoptat poziția supraeului sceptic, care ia în derâdere „credulul imaginar”, clasându-l ca primitiv sau bolnav mental. Dar refularea nu exclude posibilitatea întoarcerii eului magic. Octave Mannoni analizează în acest sens o scenă din memoriile lui Casanova, în care iluministul cinic (un „esprit fort”), care pozează în magician pentru a-și bate joc și a-i escroca pe „prostii” dimprejurul său, cade în propria capcana. Sceptic, Casanova nu crede în supranatural și în diavoli, dar, într-o noapte în care își propusese să execute într-o pădure, pe furtuna, o incantație prin care să-și impresioneze publicul credul, ajunge să se sperie el însuși de anumite fenomene de „sincronicitate „(cum ar spune Jung) și să o ia la fuga îngrozit. În fața angoasei primitive, sistemul raționalist în care se poziționase Casanova se pulbera în bucăți.

Pentru a teoretiza o asemenea întoarcere a refulatului, Octave Manoni instrumentalizează o sintagma: „Je sais bien que., mais quand meme”. Casanova știe foarte bine ca nu exista diavoli, și totuși. Denegarea, culpabilitatea legată de ea, precum și spaima de revenire a de negatului, caracterizează într-o largă măsură comportamentul omului modern fata de fenomenele oculte. „Știu foarte bine ca divinația sau astrologia sunt ipoteze false, și totuși, am o strângere de inimă când ies din casa în dimineața zilei în care cărțile sau zodiacul îmi anunța un accident”. Ceea ce am refuzat rațional revine sub forma unei neliniști: „Și dacă totuși e adevărat?” (Nu am să intru aici în complicațiile ipotezei după care însăși aprehensiunea noastră este cea care ne va face, involuntar, să provocăm evenimentul de care ne temem.) Întâmplător sau nu, Taisha Abelar, una din membrele echipei de vrăjitoare a lui Castaneda, reproduce aproape identic formula denegării mai sus citată, cu referire la optimismul programatic al șamanilor în privința reușitei acestei lor: „Știu că e inutil, știu că este imposibil, și totuși, și totuși...” (Abelar, 1995, 13).

„Învățăturile” lui don Juan provoacă reacții de aceeași natura. Cititorul naiv și cititorul avizat din teoria receptării își găsesc un corespondent în (sub) eul magic și în supraeul rațional. Cititorii sceptici sunt cei care se identifica supraeului rațional, refuzând din diverse motive, nu doar cognitive și educative, să dea crezare „ficțiunilor” și „invențiilor” lui Castaneda. Cititorii naivi renunța din start la poziția rațională și se lasa în voia plăcerii fantasmatică de a crede ca toate cele povestite sunt posibile. Sintagma operativă „Je sais

bien que, mais quand meme". ne permite să depășim antinomia săracitoare pe care o semnalăm chiar la începutul studiului, dezvăluind faptul ca cele două poziții, credula și sceptica, nu sunt exclusive, ci într-o interdependență dinamică.

Ceea ce am putea face ar fi să devenim propriii noștri cobai, folosindu-ne drept obiect de studiu pentru analiza reacțiilor pe care ni le provoacă lectura cărților lui Castaneda. „Știu foarte bine ca învățăturile lui don Juan sunt inventate”, spune eul meu rațional; „și totuși...”, adaugă eul meu magic, „cum ar fi dacă ar fi adevărate? Ce ar însemna dacă Castaneda spune adevărul?” Angoasa pe care o trezește aceasta simpla ipoteza naivă sugerează ca în noi gastează un nucleu irațional pe care supraeul nostru nu a reușit să-l reducă decât într-o măsură parțială. Dacă intelectul nostru pozitivist nu are atâta autoritate încât să ne facă să ignorăm din start cărțile lui Castaneda, atunci lectura va avansa însoțită de o curiozitate culpabilă, de sentimentul unui interzis, de o speranță absurdă în posibilitatea ca feericul să existe. „Știu că nu fac bine renunțând la scepticism, dar e atât de plăcut și de excitant să-mi dau voie să cred, pentru o clipă, ca lucrurile acestea sunt posibile”. În timp ce supraeul ne cere să ne suspendăm încrederea, eul infantil ne îndeamnă, complice, să ne suspendăm neîncrederea. Aceasta dedublare ne permitem să credem la un mod clivat: Supraeul pozitivist este convins ca totul este o păcăleală, totuși eul magic vrea să creadă și spera ca totul ar fi real.

Cărțile lui Castaneda sunt o hârtie de turnesol pentru falia schizoidă care îl macină pe omul modern. Cauza ultima a acestui traumatism este probabil faptul ca scientismul și pozitivismul ne-au lăsat fără apărări în fața angoasei morții. Din momentul în care a golit transcendența și a renegat lumea de apoi, modernitatea nu a mai putut găsi o rezolvare afectivă și simbolică acceptabilă pentru spaima de neant. Or promisiunea făcută de vrăjitorii lui Castaneda este aceea a unei transcenderi a morții prin accederea la o stare de hiperconștiință, prin aprinderea „focului interior”. Ca toate religiile, și șamanismul postmodern al lui Juan Matus aduce „bunavestire” a posibilității de a evita moartea.

Rămânând în domeniul psihanalizei, ne-am putea întreba, desigur, ce l-a îndemnat pe Castaneda însuși să elaboreze astfel de fantasme într-un sistem atât de complex? Are autorul o motivație inconștientă din care să se fi născut un edificiu atât de sofisticat? O

psihanaliza a lui Castaneda se dovedește dificilă, ținând cont de felul în care acesta și-a ascuns și mistificat biografia. Spre deosebire de mulți autori, care și-au expus în jurnale și memorii cele mai intime trăiri și evenimente ale vieții lor, oferind un bogat material de analiză, Castaneda a pus în practică pe sine însuși unul din principiile vieții șamanice recomandat de Juan Matus, cel al „ștergerii istoriei personale”. „Mare mincinos”, un „bullsheater” cum singur (dar cu falsă modestie?) se autodefineste, Castaneda a reușit să-și înconjoare viața într-o ceață groasă, aproape impenetrabilă.

Și totuși, chiar dorința de mistificare poate fi citită ca un simptom. Oricât de puține lucruri am ști despre „adevăratul” Castaneda, un lucru este evident, și anume că el însuși nu știe sau nu vrea să știe cine e „adevăratul” Castaneda. Cărțile sale sunt mărturia unui efort perseverent de reconstrucție identitară. Oricine și oricum va fi fost Castaneda pe când era copil și adolescent, e limpede că această identitate nu l-a mulțumit, că omul matur se vrea și chiar devine altcineva. Despre învățătorul său, întrebându-se într-o ultimă privire retrospectivă asupra asocierii lor „Who was Juan Matus, really?”, Carlos ajunge să spună că este o ființă impersonală, „vida”, al cărei vid interior „nu reflecta lumea, ci infinitul” (Castaneda, 1998, 73). Așezându-se în postura de nagual, de șaman moștenitor al învățăturilor maestrului său, Castaneda poate spune același lucru despre sine, că prin ucenicia de vrăjitor și-a evacuat biografia și istoria, și-a renegat eul contingent, s-a impersonalizat.

Cu toate acestea, în ciuda piedicilor ridicate de autor, câteva urme ale traumei care i-au provocat fuga din sine pot fi depistate chiar în cărțile sale. După cum reiese din cărțile lui Castaneda, mama sa, Susana Castaneda, ar fi murit pe când băiatul avea șase ani, iar tatăl sau, Cesar Arana, bărbat tânăr, l-ar fi lăsat în grija bunicilor. În rarele memorii din copilărie, Castaneda povestește într-adevăr că a crescut într-o familie numeroasă, cea a bunicilor săi, înconjurat de multe mătuși și verișori, dar fără părinții biologici. Este de presupus că această situație i-a creat un sentiment de insecuritate și abandon, un complex al copilului părăsit. Știm din psihanaliza infantilă cât de importante sunt figurile părinților în crearea reperelor identitare și în configurarea personalității copilului. Absența acestora are cel mai adesea drept efect o dezorientare caracterială, o nesiguranță acută privind propria întemeiere în lume.

Fantasma mamei bântuie destul de puțin volumele lui Castaneda. O evocare memorabilă, deși indirectă, se produce în volumul al doilea, Cealaltă realitate, unde, în cadrul unui mitote (ședința șamanică colectivă cu ingerare de peyote), Carlos se aude striga de vocea mamei și apoi are o viziune cu ea. Fantasmata sau nu, apariția are realmente o încărcătură numinoasă, hipnotică. Sentimentele filiale pe care i le revelează această întâlnire halucinatorie sunt amestecate și ambigue: anxietate și melancolie, „the horrendous burden of my mother's love” și realizarea șocantă că nu ar fi iubit-o niciodată (Castaneda, 1971, 56). În spatele acestei denegații pare să se întrevadă o problemă afectivă rămasă în continuare nerezolvată, mânia și reproșul infantil de a fi fost abandonat, fie și prin moarte, de către mama.

Figura tatălui, în schimb are o prezență ceva mai bogată. Și fata de acesta autorul pare a avea de reglat niște „conturi” vechi, de exprimat niște reproșuri și nemulțumiri rămase din copilărie. În Călătorie la Ixtlan, discutând cu don Juan despre necesitatea de a-și asuma responsabilitatea pentru propriile decizii, Carlos îl aduce drept contraexemplu pe tatăl său. În timpul vacanțelor pe care le petrecea cu băiatul său, Cesar Arana, ni se povestește, făcea constant planul de a merge la piscină dimineața la ora șase, dar nu reușea niciodată să se trezească la timp. Concluzia pe care Carlos o formulează „aproape tipând” (tradând în felul acesta încărcătura afectivă a rememorării) este că „tatăl meu era un om slab, și la fel era lumea sa de idealuri pe care nu le punea niciodată în practică” (Castaneda, 1987, 41).

Don Juan sesizează imediat proasta gestiune a sentimentelor, întrebându-l pe Carlos de ce nu i-a spus niciodată în fața tatălui sau tot ceea ce avea să-i reproșeze. O asemenea comunicare eliberatoare nu va avea loc decât târziu, și atunci în absența tatălui real. În cadrul unui alt mitote povestit în primul volum, Carlos este confruntat cu fantasma tatălui, căruia, pentru prima oară, reușește „să-i spună lucruri cutremurătoare despre sentimentele sale fata de el, lucruri pe care nu ar fi fost niciodată capabil să le exprime într-o situație obișnuită” (Castaneda, 1968, 147). Pentru că în ultimul volum al endecalogului, pus față în față cu perspectiva terifiantă a unui univers predatorial în care oamenii sunt victime, și asumând condiția de luptător pe care i-o oferă drept model don Juan, Carlos să reușească în sfârșit să arunce o privire detașată, înțelegătoare și chiar plină de compasiune asupra

tatălui: „My poor father, the most considerate being I knew, se tender, se gentle, se helpless” (Castaneda, 1998, 234). Este un semn ca experiențele, fie ele reale sau imaginare, narate de-a lungul celor unsprezece volume au parcurs un întreg drum interior, de la frustrare la eliberare, de la autocompătimire la acceptare a propriului destin, de la dispreț oedipian la împăcarea matură cu tatăl și cu toate slăbiciunile lui. Într-o formă ciudată, catharsisul pe care îl trăiește Castaneda în cadrul uceniciei sale pare o reiterare, în termeni apropiați de psihanaliza, a temei „maladiei șamanice”. Prin aceasta, relatarile lui Carlos verifica observația lui Mircea Eliade și a altor etnologi ca inițierea este o formă de terapie pentru tulburările psihice ce anunța vocația șamanică.

Explicația aceasta, plauzibilă într-o anumită măsură, suferă însă de un mare neajuns. Dacă unii autori (Harris, 1977, 176) creditează autobiografia lui Castaneda, alții au arătat că, în realitate, mama lui Carlos a murit abia când acesta avea douăzeci și doi de ani, ceea ce infirmă teoria traumei infantile. În acest caz se ridică întrebarea: De ce simțit Carlos nevoia de a-și „ucide” prematur mama în cărțile sale?

Ipoteza cea mai economică este aceea ca tânărul Castaneda a rămas captiv într-un complex oedipian, că nu a reușit, după cum spun psihanalistii, să-și „rezolve Oedipul”. Dacă în prima copilărie iubirea fata de mama este ingenuă și neconflictuală, după faza de latentă, odată cu dezvoltarea sexuală și intrarea în pubertate a băiatului, atracția fata de mama, cu tabuul incestului și angoasa castrării care o însoțesc, este o pulsione anxiogenă, generatoare de nevroze.

Una din posibilele reacții ale copilului pentru a bloca angoasa oedipiană este aceea de a adopta o atitudine regresivă. El refuza imaginar să mai crească, dorind să rămâna copilul etern al mamei sale și evitând în felul acesta să devină un fiu incestuos. Refuzul poziției mature, mai exact a celei de soț și de tata, este un reflex profund ce poate fi recunoscut atât în biografia cât și în cărțile lui Castaneda. Richard de Mille arată ca venirea lui Castaneda în Statele Unite seamănă cu o fugă de paternitate. Carlos ar fi părăsit Lima, unde era student la Belle Arte, după ce prietena sa Dolores, de origine chinezo-peruviana, l-a anunțat că a rămas însărcinată. Pe fiica născută din aceasta relație Castaneda nu o va revedea decât peste vreo douăzeci de ani, fata părăsindu-l rapid și întorcându-se definitiv în America Latină. Nici cu prima sa soție americană, Margaret, Carlos nu

va trăi mai mult de un an împreună. Barbara Myerhoff, colega sa de facultate și viitoare antropologa, povestește socul pe care i l-a provocat lui Castaneda atunci când s-a întâlnit cu el fiind însărcinată. Carlos ar fi avut o reacție de spaima mistică, acuzând-o ca, prin această concepție, ea ar fi răpit sau capturat sufletul șamanului ei subiect, Ramón Medina, care fusese ucis cu puțin timp înainte.

Acuza „magică” formulată de Carlos trădează o acută repulsie față de procreație, ca un reflex al complexului oedipian și al angoasei incestului. Reacția aceasta se va regăsi tematizată în „învățăturile lui don Juan”. În Al doilea cerc de putere, La Gorda și ceilalți ucenici într-ale vrăjitoriei îi explică lui Carlos ca orice naștere implică o diminuare a resurselor energetice ale părinților, apariția unor pete negre sau găuri în aura lor luminoasă, iar redobândirea completitudinii presupune recuperarea fibrelor luminoase de la copii. Probabil aceluiași complex îi poate fi subordonat și extraordinarul elogiu pe care vrăjitorii lui Castaneda îl aduc menstruației. Dacă majoritatea religiilor și miturilor vad în ciclul femeiesc o stare de impuritate ce trebuie pusă în carantina ritualică, Juan Matus în schimb arată ca perioada menstruației le apropie cel mai mult pe femei de pragul lumii celeilalte, permițându-le viziuni și transcenderi inaccesibile bărbaților. Citită psihanalitic, această teorie vrăjitorească poate fi înțeleasă ca o pledoarie împotriva procreației și a sarcinii.

Atitudinea regresivă îl menține pe individ, la un mod subliminar, într-o condiție mentală infantilă, în ceea ce Jacques Lacan numește imaginarul sau lumea mamei, în opoziție cu simbolicul sau lumea tatălui. Plăcerea de a inventa și a fabula a lui Castaneda ar putea fi explicată printr-o mentalitate magică din care adultul a refuzat să se desprindă. Lumea „învățăturilor” (sau a „minciunilor”) lui don Juan s-a constituit într-un univers imaginar evazionar, unde spaimile infantile sunt compensate prin proiecții grandioase de sine. Barbara Myerhoff își amintește clipele petrecute împreună cu Castaneda în anii tulburi și stresanți ai facultății ca pe un „joc de copii”: „It was as though we entered a bubble of pretending and playfulness together. It was an intimacy made out of impossibility and weirdness. And it was an escape from the ordeal we were going through [...] There was a lot of poking and giggling. Romping almost. We had a kind of omnipotent, aggrandized view of ourselves, which we also laughed at. [...] We kept telling each other we were the serious, important, imaginative,

powerful ones, and all those others, those idiots who were torturing us, were the crazy ones" (apud Mille, 1981, 342). Este posibil ca volumele și succesul extraordinar al lui Castaneda să fie soluția și răspunsul acestuia la stresul provocat atât de somațiile sociale (sporite desigur de condiția sa de imigrant) cât și de propriile sale angoase?

Atracția refulata fata de mama se combina, în complexul oedipian, cu o atitudine concurențială, agresivă, fata de tata. Ca relația fantasmatică a lui Castaneda cu tatăl sau a fost una conflictuală este cel mai bine sugerat de faptul ca fiul se legitimează cu numele mamei (Castaneda) și nu cu cel al tatălui (Aranha sau Arana). Castaneda motivează schimbarea de nume prin faptul că, în cultura hispano-latina, numele de familie al mamei se așază după numele de familie al tatălui, și ca, la venirea în State, a renunțat la numele intermediar din Carlos Aranha Castaneda (Mille, 1981, 327 – 328). Lucrul acesta se verifica într-adevăr în mai multe cazuri, cum ar fi cel al lui Gabriel García Márquez, cunoscut cu precădere sub cel de-al doilea nume, puțină lume non-hispanică știind ca numele sau de familie patern este García și nu Márquez. Din perspectiva psihanalitică însă, înlocuirea patronimului cu un matronim trădează o revoltă fatişă împotriva ascendentei paterne și o renegare simbolică a tatălui. Prin nume, Carlos Castaneda se dezice de Carlos Aranha, căutându-și o nouă identitate.

Jacques Lacan ar diagnostica într-o asemenea situație o masivă perturbare a funcției pe care psihanalistul francez o numește „numele-tatalui” (nom-du-pere). Absența sau decăderea reperului patern din psihicul copilului împiedică trecerea acestuia de la „registru imaginat” la „registru simbolic”, adică cucerirea abilității, specific umane, de a discrimina între semnificant și semnat, între gândire și obiectele gândite, între fantasme și reprezentări. În lipsa „legii” ordonatoare garantate de către imagoul patern, arată Lacan, copilul continua să perceapă lumea în termenii magici și fabuloși ai „registru imaginat”. Privite din acest unghi, cărțile lui Castaneda depun mărturie nu doar pentru o capacitate extraordinară de a fantaza, dar și pentru incapacitatea sau lipsa dorinței de a delimita între fantezie și realitate. Dacă ar fi să căutam un diagnostic psihiatric pentru aceasta conformație, cel mai apropiat titlu, măcar ca putere de sugestie estetică decât ca precizie nosologică, ar fi cel de pseudologia fantastică, sindrom ce i-ar caracteriza pe bolnavii mentali ce cred în

propriile povești și invenții.

Nevoia unui model parental, care să asigure funcția a ceea ce Freud numește supraeul, este confirmată în cazul lui Castaneda de căutarea sa neîncetată de oameni pe care să-i admire și pe care să-i urmeze. Făcând în redate rânduri „recapitularea” propriei vieți, Carlos rememorează mai multe prietenii și relații în care, de fiecare dată, s-a implicat cu devoțiune totală. Fiecare din acești oameni au constituit, la momentul respectiv, niște maeștri demni de imitat, oricât de străni și hazardate erau aventurile în care îl antrenau. Unul dintre aceștia este Armando Vélez, un prieten care, la vârsta de zece ani, îl atrage într-o expediție nebunească pe un râu subteran, din care existau toate șansele să nu se mai întoarcă. Un altul este Leandro Acosta, un adult excentric care îl convinge pe micul Carlos să îl ajute să prindă un vultur viu ascunzându-se în pielea unui măgar mort (Castaneda, 1998, 242 – 253). E greu de decis dacă cele două întâmplări sunt reale sau inventate, dar amândouă conțin câte un scenariu inițiativ foarte pregnant, un descensus ad inferos și o gestație șamanică în pielea unui animal totemic. Mai semnificativ este însă faptul că naratorul se oprește asupra acestor scene centrate pe figura unor indivizi admirați fără limite și părăsiți brusc în momentul în care fascinația față de ei încetează.

O atracție deosebită exercită asupra lui Castaneda profesorii universitari de la UCLA. Prototipul unei asemenea relații ucenic-maestru investite exclusiv de ucenic este profesorul Lorca. Cursurile acestuia de filosofie cognitivă par să îi ofere studentului în antropologie răspunsuri raționale la toate problemele de incomunicabilitate și incompreensiune pe care le trăiește pe teren. Carlos îi dedica profesorului un adevărat cult, mergând cu sfințenie la toate orele sale, sorbindu-i cuvintele și ideile, trecându-i cu vederea ciudățeniile, acceptând chiar indiferența lui. „M-am dus cu religiozitate la cabinetul sau la orele de consultații, deși niciodată nu găseam timp pentru mine. Dar chiar dacă nu îi puteam vorbi, îl admiram neprecupețit, m-am consolatat chiar cu ideea că nu îmi va vorbi niciodată” (Castaneda, 1998, 119). Așa cum este prezentat, profesorul Lorca ar fi putut constitui magistrul perfect dacă admiratorul sau s-ar fi dedicat cunoașterii intelectuale și vieții academice.

În fapt, însă, profesorul Lorca este și el părăsit de ucenicul în căutare de maeștri, servind doar ca figura de contrast pentru prezenta

cu adevărat numinoasa a lui Juan Matus. În raport cu înțelepciunea și experiența abisala a lui don Juan, profesorul Lorca face figurație de pedant caraghios, rătăcit în propria vorbărie. În termenii învățaturii șamanice, profesorul Lorca nu face decât să fixeze tonalul (percepția noastră curentă), în timp ce don Juan explorează misterele nagualului, ale realităților paralele care ne înconjoară. „Luptător-calator”, Juan Matus îi deschide lui Carlos porțile spre lumile necunoscute din sine și din univers, și de aceea el este maestrul absolut. Adevărul este ca, în toată literatura universală, e greu de găsit figura unui maestru mai complet, mai puternic, mai iradiant. Juan Matus este ceea ce Jung numește o personalitate mana, un înțelept venind din adâncurile vremii, cu o mare energie interioară, cu un control desăvârșit asupra supranaturalului, cu o precizie și un stil impecabil de a-i conduce pe ucenici, cu o căldura umană și un simț al umorului cuceritor.

Dar a existat don Juan cu adevărat? Reporterii și curioșii porniți să cutreiere sudul Statelor Unite și Mexicul nu au reușit să dea de urma șamanului, și nimeni din cunoscutii lui Castaneda, cu excepția celorlalte „ucenice”, nu au putut confirma existența lui. Nu e mai puțin adevărat ca autorul însuși susține ca Juan Matus a părăsit lumea aceasta în 1974.

Dacă adoptam punctul de vedere al scepticilor, după care don Juan este un personaj fictiv, atunci el ne apare ca o formidabilă condensare a fantasmelor lui Castaneda însuși. După aprecierile Barbarei Myerhoff, este posibil ca prietenul ei să fi dezvoltat în cărțile sale o formă de personalitate multiplă sau scindată: „Don Juan is clearly the Other for Carlos. [...] [This interpretation] appeals to me, because I have a hard time reconciling the Carlos I knew, or think I knew, with the one who is supposed to be a hardboiled, manipulative deceiver. Don Juan may be a subpersonality, or a personification of a part of Carlos that was underdeveloped and could be developed and manifested in the stories” (apud Mille, 1981, 347).

În termeni jungieni, Juan Matus este o personificare a unui arhetip colectiv, cel al „bătrânului înțelept”, sau poate chiar al „sinelui”. Dintr-o asemenea perspectivă, putem presupune ca, de-a lungul volumelor sale, Castaneda a construit progresiv o imagine compensatorie, menită să substituie imagoul patern. El a reușit să gestioneze complexul oedipian elaborând ceea ce Freud numește un „roman familial”, o ficțiune prin care, în locul tatălui real este

construită imaginea unui tata ideal. Don Juan este tatăl și maestrul perfect, cel pe care Carlos l-a dorit și visat. El întruchiează toate acele trăsături de înțelepciune, siguranța și control de sine, dar și de împlinire mistică, de care copilul nu a avut parte. Este ca și cum Castaneda s-ar fi (re) construit pe sine dându-și un model fantasmă, inventând un personaj care materializează imaginea primordială a bătrânului înțelept, definit de Jung ca o personificare a experienței ancestrale a rasei. Castaneda și-a oferit un ghid pentru evoluția sa interioară, a construit o imagine paternă care să-i dea o „lege a tatălui” și să-l îndrume spre autototalizare și realizarea sinelui. Aceasta explică atât importanța deținută de don Juan în echilibrul interior al lui Castaneda (pentru care, chiar dacă nu are o realitate fizică, are o realitate psihică plină de implicații și consecințe), cât și fascinația numinoasă, de personalitate mană, pe care o exercita asupra cititorilor.

Mutând discuția de la nivelul autorului la cel al cititorului, se poate spune că Juan Matus este o figură care personifică un arhetip sau un complex al omului (post) modern. Castaneda aduce la zi și adaptează, pentru sensibilitatea și orizontul de așteptare al societății occidentale contemporane, o figură recurentă în istoria mondială a religiilor și civilizațiilor, cea a îndrumătorului mistic, a sfântului, a gurului, a maestrului religios. În acest sens, don Juan și Carlos funcționează ca niște întemeietori de religie (sau mistică), desigur o religie de factura New Age. „Învățăturile” lui don Juan vorbesc în termeni, dacă nu credibili faptic, cel puțin plini de o reală încărcătură fantasmatică și afectivă, despre o cale alternativă de realizare interioară. Carlos Castaneda face, se poate spune, o ofertă religioasă care răspunde așteptărilor inconștiente ale culturii noastre dezabuzate și dezvrajite, ce și-a refuzat disponibilitățile de credință. El se înserează în intervalul magic pe care îl deschide ezitarea și conștiința vinovată cuprinsă în formula: „Știu foarte bine că don Juan e un personaj inventat, și totuși...”

Dar poate că este cazul să inversăm chiar această expresie a denegării. Să nu ne concentrăm doar asupra așteptărilor refuzate și a pâlpâirilor de gândire magică care forfotesc în umbra întredeschisă a lui „și totuși.”, ci asupra siguranței arogante cu care formulăm judecata, bine susținută empiric și rațional, că Juan Matus și învățăturile sale sunt o simplă ficțiune. Or judecata aceasta aparent

irefutabila ridică niște probleme. Dacă totul este pură invenție, ne putem gândi că avem de-a face fie cu o ficțiune lucidă, construită ludic sau poate chiar cinic, fie cu o fantasma trăită halucinatoriu de autor. În primul caz, ne putem întreba în ce măsură un șarlatan ajunge să trăiască atât de mult înșelătoria încât să o transforme într-o filosofie de viață, să o pună în practică de-a lungul a aproape patruzeci de ani. Ce șarlatan are motivația și puterea de a aplica tehnici spirituale precum ștergerea istoriei personale, izolarea de ceilalți, care presupun un efort de voință continuu și, mai mult, un sens al propriului destin?

O invenție care are puterea de a da o orientare teleologică unei vieți are neapărat niște rădăcini inconștiente foarte profunde. Dar în acest caz ar trebui să ne imaginăm un Castaneda suferind de o formă oarecare de delir sistematizat, eventual de pseudologia fantastică. Felul în care el se identifică și își trăiește fantasmele ar trebui să ne facă să vedem în cărțile sale un document psihotic. „A deveni inaccesibil pentru cei din jur” devine, dintr-o tehnică spirituală, o conceptualizare a căderii în autismul propriului univers imaginar. Istoria culturii ne oferă mai multe exemple de mari autori care s-au scufundat în schizofrenie și delir lăsând, prin ultimele lor scrieri, niște documente extraordinare pentru drumul acesta spre tenebre. Dar într-o asemenea ipoteză se ridică o întrebare tulburătoare: Acceptând ca scrierile lui Castaneda stau pe un nucleu isteric sau psihotic, oare așa arată scrierile unui „nebun”? Cum este posibil ca ele să conțină atâta înțelepciune, sofisticare, coerentă, umor, când de obicei procesul maladiv este invers, urmând urmează traseul sărăcirii și dezorganizării ideatice, imaginare și expresive?

Încât ne putem întreba, la rândul-ne, dacă explicația pe care am schițat-o mai sus, conform căreia maestrul yaqui este o proiecție a fantasmei paterne a lui Carlos, nu este ea însăși o formă de refuz liniștor pentru conștiința noastră de oameni moderni? Nu este chiar recursul la psihanaliză o modalitate de a evita confruntarea cu materialul inconștient activat de Castaneda? Făcând din Juan Matus un imago colectiv iar din Castaneda un nevrotic cu talent literar, nu izolăm, încă o dată, ceva mai subtil e adevărat, un nucleu ființial radioactiv în spațiul de carantină al bunului simț comun? Nu expediem în fantasmatic un conținut care merita cercetat ca o ființă vie, și nu ca o mumie prinsă în chihlimbarul logicii? (Psih) analizându-l pe Castaneda, ne securizăm pe noi, oamenii occidentali empirici și atei,

când de fapt mai onest ar fi să ne facem nouă înșine un proces de intenție și să ne întrebăm de ce simțim nevoia explicației psihanalitice.

Dar poate că nici nu este nevoie să apelăm la ipoteza unor dereglări psihotice sau nevrotice. Studiile recente asupra teatralității și a jocului ne oferă interpretări nemedicale și deci nepeiorative pentru „prefăcătorie” (pretending) și jocul de roluri în societate. Astfel, comentând spectacolele (performances) din viața de zi cu zi, Richard Schechner distinge două funcții ale reprezentărilor: to make believe (a-i face, a-i determina pe alții să creadă) și to make belief (a face, a crea credința în realitatea a ceva) (Schechner, 2002, 35). Astfel, jocurile de copii sau rolurile actoricești din teatru și din cinematografie sunt spectacole „make-believe”, în care participanții știu că se „prefac” și anunța acest lucru celor din jur prin diverse semnale și convenții. Rolurile profesionale, de gen sau de rasă, în schimb, sunt spectacole „make-belief”, în care distanța dintre realitate și ficțiune, dintre actor și personaj, a fost ștearsă. Figurile publice, de la lideri politici la formatori de opinie și îndrumători religioși, „înscenează” situații și reprezentații în care se conving în același timp pe ei și pe publicul lor de seriozitatea mesajului transmis. Or, chiar acesta este și cazul lui Carlos Castaneda, devenit, dincolo de motivațiile sale personale, o figură publică (prezența fizică nu este o condiție sine qua non a mediatizării), un profet religios într-o epocă în care până și revelațiile sunt obligate să folosească mijloacele și canalele mass-media.

Într-o lume în care ficțiunea devine un instrument de construcție a realității, chiar fictive fiind textele lui Castaneda au puterea de a impune o realitate. Autorul însuși își definește cărțile drept cercetare și alegorie, ceea ce l-a făcut pe Richard de Mille să numească demersul lui Castaneda „etnometodalegorie”. Partizan înverșunat al separării celor două tipuri de discurs, Mille marsează desigur doar pe distanța dintre sensul literal (care ar trebui să redea veridic o realitate adevărată) și sensul alegoric (care își permite să rupă cordonul veracității cu lumea).

Din aceasta perspectivă, chiar dacă nu sunt literal adevărate, cărțile lui Castaneda ar putea fi alegoric adevărate. Sau, mergând și mai în adânc, s-ar putea spune că, chiar dacă este falsă (minciuna sau ficțiune) în raport cu lumea „reală”, alegoria sa este adevărată în raport cu lumea noastră psihologică. Barbara Myerhoff a surprins

foarte exact faptul ca puterea de seducție a lui Castaneda consta în concretetea imaginara a relatarilor sale: „Unul din motivele pentru care oamenii se supara atât de tare când leași ca el [Castaneda] este un escroc se datorează faptului că el își expune învățătura într-o formă concreta, chiar dacă alegorica. Povestea lui li se adresează ca o experiență concretă. Zap! îi lovește, și ei știu că este adevărată. [...] Așa încât îl ataci nu doar pe el, ci și propria lor experiență privata, care are valoare de adevăr pentru ei” (Mille, 1981, 345). Ne aflam în situația în care relatarea fictiva vehiculează un adevăr psihologic, iar puterea de reprezentare imaginara surclasează reperele de certificare a realității exterioare.

Stările anarhetice de conștiință

Pentru a pătrunde cât mai moale în universul lui Castaneda, în așa fel încât să diminuăm pe cât posibil efectele de deformare statuate de principiile de incertitudine ale lui Heisenberg, este așadar nevoie de o lectura participativa atenta la propriile procese imaginare. Instrumentul cel mai potrivit în acest sens este „atenția liber flotanta” definita de psihanalistul kleinian Wilfred R. Bion (Bion, 1993). Pentru a surprinde puterea de fascinans a cărților lui Castaneda, pentru a reconstitui învățăturile lui Juan Matus, fie ele reale sau inventate, cititorul, cel avizat în primul rând, trebuie să vină cu cât mai puține așteptări și prejudecăți (așa cum o cere etnologia actuala), „fără memorie și dorinți” (cum pretinde Bion). Ca o măsură preliminară, vom adopta o convenție folosită deja de cercetători „educați” ai volumelor castanediene, aceea de a distinge între autorul Castaneda și personajul Carlos. În seama autorului cad problemele de credibilitate privind relația universului textual cu cel real, în timp ce personajul trebuie luat ca un protagonist intern al universului textual, indiferent dacă acesta este ficțiune sau non-ficțiune.

Să remarcăm în treacăt ca metoda cercetării participative pe care o folosește Carlos nu este doar o simplă atitudine epistemologica și o practica de lucru, ci și un dispozitiv complex de seducție a cititorului lui Castaneda. Metoda anunțată de cercetător induce modul de poziționare a publicului fata de obiectul cercetării, sugerând o modalitate de lectura empatica. Așa cum protagonistul nu poate să judece și să sistematizeze o învățătură incommensurabila și ireductibila logic, la fel lectorul este invitat să participe la cele povestite suspendându-și, la rândul său, neîncrederea și condiționările

cognitive.

Din perspectiva logosului occidental, experiențele lui Carlos au într-adevăr un aer haotic și imprevizibil. Fiecare noua „lecție” a lui don Juan reușește nu doar să distrugă câte un alt bloc de concepte al paradigmei raționaliste, dar și să adauge, într-o spirală geometrică, noi elemente ale unei cunoașteri non-aristotelice și non-sistemică. Este adevărat că, în a doua parte a seriei de volume castanediene, începând cu Focul lăuntric, se decantează în sfârșit un sistem, cu o ontologie, o antropologie și o gnoseologie de sine stătătoare, dar acesta se va dovedi în curând, în Arta visatului spre exemplu, doar o bază de lansare spre noi lumi, complet impredictibile, generatoare de noutate spontană. Cum o arată și titlul ultimului volum, pregătirea șamanică descrisă de Carlos este doar o poartă spre o infinitate activă, de dincolo de toate schemele și sistemele explicative.

Pentru a da seama de aceasta (aparenta lipsa de) structură a unei inițieri conectate la o sursă ce debordează în mod constant cunoscutul, voi apela la două concepte pe care le-am creat pentru a explica tocmai asemenea situații, cele de anarhetip și de eschatip (Vezi Corin Braga, „Anarhetipul și sfârșitul postmodernității”, Observator cultural, nr. 165 – 166 și 167 / 2003, și „Arhetip, anarhetip, eschatip”, Steaua, nr. 1 – 2 / 2004).

Dacă structurile arhetipale se referă la acele scenarii care au o natură coerentă, centrată, ierarhică și rezumabilă într-un logos, corpusurile de texte anarhetipice sunt incoerente, descentrate, haotice și imposibil de redus la un scenariu explicativ unic. Am distins arhetipul de anarhetip cu ajutorul unei metafore „cosmologice”, și anume comparând un sistem solar organizat pitagoreic în jurul unui soare central cu un nor de praf galactic fie de dinaintea acretiei pulberii de particule într-un sistem solar, fie de după explozia catastrofală a unei supernove ce a distrus sistemul din care făcea parte. Există opere care se construiesc pe un pattern vizibil sau invizibil, preexistent sau emanat chiar în cursul dezvoltării textului, ce le da un sens totalizator și le oferă o coloană vertebrală, și opere care par să se dezvolte anarhic, fără control și direcție teleologică, ca un organism nevertebrat bolnav de acromegalie, precum rizomii în comparație cu o rădăcină invocată de Gilles Deleuze.

Pentru cititorul care așteaptă o sistematizare și un sens ordonator, cărțile lui Castaneda, mai ales după eșecul „Analizei

structurale” cu care se încheie primul volum, se dezvoltă aberant, de-a dreptul brownian, făcând imposibile încercările de orientare și de previziune. În mai multe rânduri, Carlos mărturisește a fi în incapacitatea de a construi un sens ordonator la ce i se întâmplă. Toate experiențele și revelațiile îi apar ca piesele unui gigantic joc de puzzle, care, prin acumulare, au ciudata însușire de a nu lămuri defel imaginea globală, ci de a o face mai complexă și mai greu de înțeles (Castaneda, 1980, 119).

În istoria literaturii și a culturii universale, textele anarhetice au fost în general explicate ca eșecuri și accidente, ca ratări ale normei. Aceasta a și determinat declasarea lor, excluderea din marele canon sau canoane care garantează acceptarea și valoarea unei opere. Autorii unor asemenea texte au fost taxați drept epigoni și creatori de mână a doua, incapabili de a-și structura viziunea și de a-și închide opera ca un cosmoid. Există însă adevărate corpusuri de opere în care devertebrarea este sistemică, precum în romanele „alexandrine” ale Antichității târzii, în romanele cavaleresti din secolele XVI-XVII, în „călătoriile extraordinare” din secolele XVIII-XIX sau într-un număr de opere ale secolului XX, moderne și postmoderne, de la Lewis Carroll și Proust la Boris Vian și Thomas Pynchon. În cazul lor, în locul unor judecați ostile (cum a făcut Gide cu în căutarea timpului pierdut), sunt preferabile analizele neutre, care să schimbe metodologia și criteriile de valorizare, care să nu vadă în ele eșecul în a respecta norma arhetipală, ci să le accepte în natura lor de compoziții anarhetice.

Care este sursa și sensul destructurărilor anarhetice? Platon definea lumea contingentă ca o copie a unui sistem armonios de arhetipuri, găsind în spatele fiecărui individ particular patternul unei Idei. Cel mai mare coșmar al filosofiei sale este ipoteza unei realități contingente non-mimetice, care proliferază generând haotic și stocastic ființe neasemănătoare și irepetabile. Realitatea hic et nunc poate constitui așadar, în cadrul unor filosofii ne-arhetipale, cel mai mare și inepuizabil rezervor de inovație. Pe de altă parte, dacă deplasăm discuția, odată cu filosofii criticiste, de pe lucrul în sine pe subiectul cunoscător, atunci rezervorul de imprevizibil îl constituie facultățile iraționale ale individului uman. Desigur, moștenind nostalgia idealului raționalist, chiar și psihologia adâncurilor, de la Jung la Lacan, a încercat să confere inconștientului o structură arhetipală sau lingvistică. Dar aceasta nu exclude, din nou, ca un

coșmar al psihiatrilor, ipoteza unui inconștient brownian incontrolabil.

Amândouă aceste scandaluri ale gândirii raționaliste, ipotezele unei realități și/sau ale unui psihic anarhetipic, pot fi invocate în cazul cărților lui Castaneda. Ca ucenic mai mult sau mai puțin voluntar al șamanului Juan Matus, Carlos clamează permanent ca experiențele la care este supus depășesc puterea sa de înțelegere și de explicare și ca singurul lucru pe care îl poate face este să relateze onest și exact ceea ce i se întâmpla. Or, din întreaga literatura religioasă a omenirii, cea șamanică este, poate, la o aproximare foarte largă, cea mai direct conectată la experiența genuină, la sursa primă de evenimente.

Am formulat aceasta afirmație pornind de la extraordinara analiză pe care o face Roberte Hamayon șamanismului siberian (Hamayon, 1990). Cercetând două populații de buriati, din transbaikalia și din cisbaikalia, cu două forme de economie diferite, Hamayon distinge între un șamanism de vânătoare și cules, mai „primitiv”, și un șamanism de păstorit, mai „evoluat”. În șamanismul de vânătoare, șamanul este personajul principal al colectivității, deoarece el intermediază între lumea oamenilor și lumea animalelor, între natura și supranatura, între vii și morți, asigurând bunul echilibru între aceste regnuri. Viața grupului depinde, într-o viziune globală magică, de activitatea șamanului. Astfel, dobândirea vânatului presupune două etape: într-o prima etapă, șamanul pleacă într-o „vânătoare de suflete”, în cadrul căreia obține, de la Regele pădurii, un număr de suflete de animale pentru clan; abia într-o a doua etapă, vânătorii grupului pleacă să ucidă animalele fizice respective, în locurile indicate de șaman.

Pentru a face asemenea expediții în supranatura, la Regele animalelor și la fiica acestuia, sau la strămoși și în satul morților, șamanii siberieni intra în stare de transă, provocată prin diverse mijloace, de la plante și substanțe halucinogene, la fum, muzică, dans, crize epileptoide etc. Spiritul lor se decorporalizează și, luând uneori forma de animal (ceea ce amerindienii numesc bush-soul, suflet de jungla), intra în dialog cu entități care, la rândul lor, au o conformație cel mai adesea zoomorfa. Șamanul vorbește așadar cu ei limba animalelor, pe care cei care participă la ședința de șamanizat o aud ca o serie de țipete, grohăituri, mugete și alte zgomote animaliere. Abia la întoarcerea din călătoria sa extatică șamanul va povesti ce a trăit traducându-și impresiile în cuvinte umane.

În colectivitatea crescatorilor de animale, în schimb, șamanul decade din rolul sau de mediator și garant al supraviețuirii grupului. Cum existenta tribului nu mai depinde de animalele vâdate, ci de turmele păstorite, funcția conducătoare îi revine șefului militar al tribului, care răspunde de bunăstarea fizică, în timp ce șamanul rămâne să răspundă doar de bunăstarea psihică și spirituală (boli, moarte etc.). Pentru aceasta, partenerul sau de dialog supranatural nu mai este Regele pădurii, entitate zoomorfa, ci Strămoșii, entități umane. Convorbirile sale în lumea spiritelor se vor desfășura prin urmare în limbaj uman.

În plus, după Roberte Hamayon, trecerea de la economia de vânătoare la cea de păstorit schimbă și suprastructura socială și cultural-religioasă. În locul unei relații de alianță, stabilită între tatăl socru și ginere, capătă predominantă relația de descendență filială (patriarhat), a cărei principală miza este transmiterea prin moștenire a turmei familiale. Relațiile de alianță „orizontală” din șamanismul de vânătoare sunt înlocuite de relațiile de transmitere „verticală”, din tată în fiu, în șamanismul de crescători de animale. Aceasta se răsfrânge și asupra „meseriei” de șaman, care devine tot mai mult, dintr-o recrutare electivă, o funcție transmisibilă ereditar. Șamanul nu mai este ales de spirite, ci își moștenește poziția de la tatăl sau de la bunicul său. El nu mai este inițiat în stare de transa, de către duhurile pădurii, ci își însușește știința de la predecesorul sau (Vezi și Delaby, 2002, 40). Or necesitatea de transmitere din generație în generație a unui corpus de învățături implică o codificare tot mai elaborată a materialului transmis, organizarea lui într-un sistem, apariția unor mnemotehnici și stereotipii etc.

Am reprodus această demonstrație pentru a accentua faptul că, la un mod simplificator vorbind, în cazul șamanismului de vânătoare șamanul intra într-un contact direct cu lumea supranaturală, în timp ce în șamanismul de păstorit învățătura șamanică tinde să fie transmisă ereditar, la a doua, a treia, a n-a gura. Pentru a-și îndeplini funcția, primul tip de șaman trebuie obligatoriu să practice transa, în timp ce al doilea poate, în principiu, se apeleze doar la înțelepciunea învățată. Desigur, în realitate, lucrurile nu se transează deloc atât de limpede (primii șamani putând doar să „mimeze” transa în unele cazuri, iar cel de-al doilea să o practice efectiv în anumite situații), dar ele conturează totuși anumite tendințe evolutive, care se accentuează cu

trecerea la alte forme de religie.

Or sensul mare al unei asemenea evoluții este cel al îndepărtării de experiența mistică directă. În practicile religioase șamanice primitive, „specialiștii sacrului” își exercita funcția printr-un contact direct, ședința de ședința, kamlenie de kamlenie, cu duhurile pădurii, cu strămoșii, cu morții. Nu discut aici (și nici nu o voi face, în spiritul precauțiilor metodologice enunțate de I.M. Lewis) dacă experiențele acestea de tranza și posesie au o realitate ontologică sau una psihologică, dacă sunt „adevărate” sau halucinate. Dar în ambele cazuri ele sunt spontane, au imprevizibilitatea relației cu un necunoscut (fie el metafizic sau metapsihic) independent de subiecți. Ele sunt anarhetice pentru că, în principiu, sunt non-mimetice, descriu niște experiențe paranormale trăite pe viu, în cursul transei.

În cazul religiilor de factura mitologică sau teologică, politeiste, monoteiste etc., specialiștii sacrului, de la profeți la druiți, de la brahmani la preoți, nu mai întrețin în mod obligatoriu o relație genuină și nemediată cu sacrul. Ei fac sacrificii, ei interpretează semne, ei îndeplinesc ritualuri și ceremonii, dar pentru aceasta nu mai este indispensabil să intre în contact extatic cu zeii sau Dumnezeuul lor. Desigur, toate aceste religii dispun și de grupuri de „încălziți”, pythii și yoghini, asceți și mistici, dar de obicei nu aceștia constituie clasa care reglează funcționarea instituției religioase, ba chiar sunt priviți adeseori cu reticenta de normatorii religiilor respective. Cu alte cuvinte, în aceste religii învățătura transmisă, tradiția moștenită, cuvântul scris, au prioritate asupra experienței extatice sau de posesie. Codificarea culturală și instituțională face ca doctrinele și dogmele religiilor actuale să aibă un caracter arhetipal, ceea ce explică mefiența lor față de manifestările anarhetice și necanonice, deci potențial eretice, ale vizionarilor și mysticilor.

Pornind de la această ipoteză, se poate accepta ca dezvoltarea labirintică a „sistemului” lui Castaneda ar fi o dovadă nu a incapacității de organizare a materialului de către raportor ci a autenticității relatării unor experiențe genuine, ce nu se subordonează unor lege comune sau unor formae mentis cunoscute. În orice caz, nu i se poate reproșa lui Castaneda, în același timp, atât faptul că ar inventa ceea ce povestește, cât și faptul că nu are capacitatea de sistematizare cerută unui cercetător. Dacă inventează totul, atunci trebuie admirat faptul că reușește să mențină atât de îndelung „suspensul” descoperirii

continue, că își suspenda și își amâna tentația conceptualizării, a simplificării teoretice, care îl pândește pe cel ce se joacă în abstract fără să fie alimentat de experiențe pline, purtătoare de sensuri noi și imprevizibile. Lipsa conceptualizării trebuie văzută ca un gambit, prin care Castaneda își sacrifică credibilitatea academica, titlul de savant, pentru a spori credibilitatea umană a relatarilor sale. Ea este un dispozitiv foarte eficace de inducere a impresiei de autenticitate, recunoașterea eșecului de a controla noțional o experiență fiind, în ochii publicului occidental obișnuit cu pretenția scientismului de a putea să explice totul, o garanție mai puternică pentru realitatea ireductibilă a acestei experienței decât orice explicație logică.

O structura arhetipală, centrată, organizatoare de sens, poate fi în general corelată cu poziția eului, văzut ca un centru al conștiinței și al psihicului generator de ordine. Experiențele și scrierile anarhetipice trimit, dimpotrivă, la stări de dezorganizare a conștiinței, de descentrare sau de multiplicare a centrilor dominanți. În contextul actual al globalizării și al mondializării, se vorbește tot mai mult de identități multiple, adică de ansambluri în care culturile de grup coexista „democratic”, fără să mai depindă deși să se subordoneze unei culturi de referință, canonizatoare și totalitară. La nivelul psihicului individual se poate vorbi, prin analogie, de personalitate multiplă, sau pentru a evita conotația psihiatrică peiorativă, de subiect multiplu. Jung a definit eurile alternative și concurente drept complexe autonome sau arhetipuri, arătând că (o parte din) dezechilibrele mentale constau în luarea în posesie a eului de către diverse formațiuni inconștiente (umbra, anima, persona etc.). Nebunia ar putea fi așadar văzută ca o destructurare anarhetipică a ierarhiei psihice având în vârf eul.

Corespondentul psihologic al textelor anarhetipice sunt stările alterate de conștiință. Castaneda le numește „stări de realitate neobișnuită” (states of nonordinary reality) (Castaneda, 1968, 21, 173) și le așază la baza învățăturilor lui don Juan. Cercetarea participativă pe care pretinde că o întreprinde asupra vrăjitoriei yaqui constă, în esența ei, într-o imersiune totală în percepțiile alterate și halucinatorii pe care i le provoacă maestrul său. Ca etnolog, Castaneda este un explorator nu atât al unei alte culturi folclorice, cât al unor alte stări de conștiință decât cele privilegiate de modul de viață occidental. El este, cu un concept formulat, ni se spune, de profesorul Lorca, un „om de

știința în vizita într-un alt univers cognitiv” (scientist-vizitor to another cognitive world) (Castaneda, 1998, 123).

De-a lungul volumelor, Castaneda elaborează mai multe perechi de concepte care opun starea normală de conștiința și stările alterate. Cele două memorii, inelele de putere, tonalul și nagualul, conștiința părții drepte și conștiința părții stângi, conștiința obișnuită și conștiința ridicată, cele trei tipuri de atenție, cele două minți, sunt izotopii ale aceleiași opoziții fundamentale, adâncită și perfecționată succesiv. Este greu de decis, pornind strict de la indicii interni de certificare a realității pe care îi generează cărțile lui Castaneda, dacă evoluția uneori aleatorie și frustrantă a acestor concepte se datorează evoluției lui Carlos ucenicul, care ajunge să înțeleagă tot mai bine „învățăturile” lui don Juan, sau evoluției lui Castaneda autorul, care își perfecționează progresiv ideile. Mult mai simplu pentru cititor, obișnuit cu comoditatea pozitivistă a lucrurilor bine gândite și clar spuse, ar fi fost ca aceste noțiuni să fie teoretizate din start, o dată pentru totdeauna. Însă așa, chiar procesualitatea devine un mecanism de validare internă a autenticității, sugerând nararea unei experiențe trăite, imprevizibile, care se desfășoară din mers.

În Călătorie la Ixtlan, la observația mirată a lui Carlos ca, deși aparent nu mai are niciun interes teoretic (academic) în relația sa de ucenic cu don Juan, el continua să se simtă atras și chiar să progreseze la un mod obscur, Juan Matus face o primă distincție, între comprehensiunea rațională și o învățare „corporală”. Învățăturile șamanice nu se adresează inteligenței cerebrale, ci unei inteligente a trupului, care funcționează în afara minții și uneori împotriva acesteia. „Motivul pentru care continui să vii să mă vezi este foarte simplu; de fiecare dată când ai venit să mă vezi, corpul tău a învățat anumite lucruri, chiar împotriva dorinței sale. Și ai ajuns acum să simți ca, pentru a afla și mai multe, corpul tău are nevoie să se întoarcă”. (Castaneda, 2003, 214). Învățăturile lui don Juan sunt greu de înțeles, pentru ca ele nu se adresează lucidității și înțelegerii, ci intuițiilor și reflexelor. Ceea ce urmărește „binefăcătorul” este să creeze anumite situații pentru ucenic astfel încât acesta să asimileze niște scheme de comportament fizic de dincolo sau de dinaintea reprezentărilor raționale: „Când faci ceva cu oamenii, spuse el, grija ta trebuie să fie doar aceea de a prezenta cazul respectiv corpurilor lor. Asta am încercat să fac tot timpul cu tine, să-ți las corpul să știe. Pe cine

interesează dacă înțelegi sau nu?” (Castaneda, 2003, 231).

Importanța și mărimea învățării „corporale” capătă o dimensiune dramatică după plecarea din lumea a lui don Juan și încetarea uceniciei, adică începând cu al cincilea volum, Al doilea inel de putere. Reîntâlnirea lui Carlos cu membrii propriei sale echipe de vrăjitori, care fuseseră antrenați separat, este prilejul unor confruntări dinainte prevăzute și aranjate de don Juan, în care toți, dar în primul rând naratorul, sunt obligați să reacționeze de la un nivel mai degrabă inconștient. Atacat prin manevre de putere, Carlos se pomeneste răspunzând cu gesturi neașteptate și incredibile, inexplicabile pentru el însuși, ca în vis, în care pare să știe mult mai multe lucruri decât își amintește să fi învățat vreodată de la don Juan.

Interacțiunea declanșează în toți ucenicii o serie de rememorări spectaculoase ale unor evenimente trăite cu ani în urmă și uitate în chip inexplicabil. În repetate rânduri, Carlos are impresia că este victima unei uriașe amnezii, care i-a lăsat pe moarte pe memorie. Și el și colegii săi sunt confrunțați cu fulgerări și sclipiri de amintiri care par să vină dintr-o altă lume, peste care s-a lăsat o ceață impenetrabilă. Este ca și cum Carlos ar fi trăit, în timpul uceniciei cu don Juan, o viață paralelă, din care numai acum încep să emeargă insule fragmentate și apoi continente întregi de viață. Câțiva ani buni, până va reuși să reconstituie harta alba a unui trecut obnubilat, el va trăi senzația terifiantă a unui bolnav mental care descoperă că luciditatea sa a fost ciuruită de goluri, de black-out-uri și de ruperi ale filmului conștiinței.

Juan Matus va numi locul de stocare al acestor amintiri paradoxale memoria secunda sau memoria părții stângi, în opoziție cu memoria prima sau memoria părții drepte. La o primă enunțare, s-ar putea crede că este vorba de distincția din neurologia contemporană între emisfera cerebrală stângă și cea dreaptă, într-o dispoziție răsturnată (ținând cont de faptul că emisfera dreaptă controlează de fapt partea stângă a corpului și invers). Dar stânga și dreapta, în acord cu o simbolistică magică și mitică ancestrală, denumesc la don Juan nu două componente anatomice (emisferele cerebrale), ci două zone din structura energetică a ființei umane. Fiecare din aceste zone stochează amintiri de intensități și structuri diferite, care nu pot fi pur și simplu „traduse” unele în altele și de aceea nu se amestecă într-o memorie unică și nediferențiată.

Învățarea mentală și învățarea corporală, memoria părții drepte

și memoria părții stângi ajung să definească două stări de conștiința diferite ca natura și intensitate, conștiința (awareness) părții drepte și conștiința părții stângi. Cele două se deosebesc prin grade diferite de energie psihică, prima, mai scăzută, este împărtășită de toți oamenii, cea de-a doua, mai ridicată, necesitând diverse tehnici spirituale de creștere și stocare a puterii, fiind accesibilă doar șamanilor. Ea este numită de don Juan

„Stare de conștiința sporită”, asigurând o înțelegere și o putere de concentrare necunoscute omului neantrenat. Stările alterate de conștiința, sau stările de „non-ordinary reality”, cum le definise Castaneda într-o primă instanță, în perioada în care don Juan îl pune să consume substanțe halucinogene, sunt astfel ridicate și înnobilate de la condiția de stări halucinatorii deviate la cea de stări superioare lucidității curente.

Starea de conștiința sporită are o altă „viteză” decât conștiința normală. Carlos și ceilalți ucenici au dificultăți în a defini în ce anume constă aceasta „viteză”, dar resimt schimbarea la un mod fizic, printr-un pocnet la baza gâtului și o senzație de căldură pe cerul gurii și în urechi (Castaneda, 1977, 83). Aceeași trecere poate fi provocată și printr-o „pasa magică”, numită „lovitura nagualului”, pe care maestrul i-o administrează ucenicului în spate, undeva deasupra omoplaților. „Schimbarea de viteză” implică un alt mod de percepție, reprezentare și gândire, în care ucenicul capătă o claritate extraordinară a minții, înțelegând la un mod intuitiv și direct, dincolo de cuvinte, ceea ce îi explică „benefactorul”. Atâta doar ca la ieșirea din starea de conștiința ridicată, ucenicul uită complet tot ceea ce s-a întâmplat în intervalul respectiv. Carlos nu își va recăpăta amintirile decât atunci când va reajunge, prin puteri proprii, la pragul de energie pe care i-l indusese don Juan. Învățăturile „părții drepte”, povestite de Castaneda în primele patru volume, sunt astfel dublate de învățături ale „părții stângi”, expuse în stări ridicate de conștiința și uitate în viața normală. Următoarele volume reprezintă procesul reacesării acestor întâmplări de pe „fata întunecată a lunii”, Castaneda afirmând că a avut nevoie de aproape zece ani pentru a reconstitui ceea ce îl învățase don Juan în stări de conștiința sporită (Castaneda, 1985, IX-X).

Distincția cea mai puternică între cele două modalități sau stări de conștiința este făcută de don Juan cu ajutorul conceptelor „vrăjitoresci” de „tonal” și „nagual”. În literatura etnografică a

Mexicului, arata Castaneda, termenii sunt cunoscuți ca desemnând două tipuri de duhuri animaliere sau totemice, tonalul – un spirit păzitor care se atașează unui om încă de la naștere, și nagualul – animalul în care se transforma șamanul în cadrul călătoriilor sale extatice (Castaneda, 1974, 119). Richard de Mille, care întocmeste un „aleglosar” [glosar de termeni „alegorici”] cu termenii „piratați” de Castaneda din bibliografia de specialitate, regăsește într-adevăr acești termeni la Adams și Rubel (1973). Tonalul este un animal însoțitor sau chiar destinul unui om, ce poate fi furat și este responsabil de îmbolnăvirile acestuia; iar nagualul este o transformare specifică a unui om într-un animal, termenul fiind folosit pentru a desemna vrăjitoarele (Mille, 1981, 433, 420).

Juan Matus însă, pretinde Castaneda, folosește termenii într-un sens complet diferit, mult mai arhaic (așa cum deducem că vor fi fost folosiți de șamanii tolteci) și în orice caz esoteric. Fiecare ființa omenească ar fi alcătuită din două laturi, din două „entități separate”, care coexista la naștere, nagualul și tonalul. Nagualul sau latura stânga îi permite copilului racordarea nemijlocita la univers, cu ceea ce Castaneda va numi mai târziu „infinitatea” sau „marea întunecată a conștiinței” (the dark sea of awareness). Percepția nagualică este însă progresiv blocată și suspendată de către educația primită de la cei din jur. Perspectiva aceasta colectivă, împărtășită de către toți oamenii obișnuiți și impusă progresiv copilului, este numită de Juan Matus tonal.

Tonalul ar fi suma reprezentărilor colective consensuale, care face ca realitatea să aibă pentru noi toți aceeași înfățișare. El este „organizatorul lumii”, patternul care ne face să vedem universul așa (cum credem) că este

(Castaneda, 1974, 120 – 121).

Învățăturile lui don Juan (sau atribuite de Castaneda lui don Juan) se deschid așadar spre marea temă mitică și metafizică a lumii ca reprezentare. Ar fi fastidios să trecem în revista toate avatarele ei religioase și filosofice, de la valul Maya din hinduism și tema stoică a vieții ca spectacol și ca vis (din Antichitate până în Baroc), la categoriile apriorice kantiene și la „lumea ca voința și reprezentare” schopenhaueriană. Mai aproape de noi, Castaneda este în sinergie (și poate chiar să fi inspirat într-o anumită măsură) filosofii antirealiste ale unor Hilary Putnam, Nelson Goodman sau Humberto Maturana.

Oricât ar părea de straniu, neosamanismul prezentat de Castaneda este în rezonanță cu teoriile foarte actuale asupra realităților virtuale și a lumilor ficționale prilejuite de evoluția ciberneticii și a imaginilor de sinteză pe calculator. Arcul acesta de timp care unește o viziune din cele mai (pretins) arhaice cu o viziune hipercontemporană este simptomatic pentru mentalitatea postmodernă, mai ales pentru ceea ce, în altă parte, am tratat drept o „întoarcere a refulatului” mondial (Braga, 1999, 222 – 228).

Totuși, sistemul prezentat (sau imaginat) de Castaneda nu se încadrează în curentul antirealismului. Chiar dacă pune un accent fundamental pe relativismul gnoseologic, pe subiectivismul epistemologic, Castaneda nu neaga realitatea lumii exterioare, ci doar validitatea reprezentării ei. Viziunea obișnuită, sau tonalul, nu este decât una din modalitățile de percepție a lumii, când în fapt „the world at large” suporta mult mai multe reprezentări, complet diferite și incomensurabile cu ceea ce cunoaștem. Totalitatea acestor aspecte necunoscute ale universului este numită de Juan Matus și de discipolii săi nagual.

Pentru a sugera relația dintre tonal și nagual, don Juan creează la un moment dat o metaforă vizuală, punându-și învățăceii să care o masă și un sac de obiecte în mijlocul unei văi desertice. Masa și artefactele umane îngrămadite pe ea corespund „insulei tonalului”, în timp ce valea dimprejur, cu natura ei ne-umană, corespund „oceanului nagualui” (Castaneda, 1977, 291 – 293). Toate reprezentările, toate gândurile, toate noțiunile și conceptele prin care ne reprezentăm lumea, inclusiv termenii de tonal și nagual, nu sunt, după Juan Matus, decât obiectele care ne populează și ne alcătuiesc tonalul. Insulele fiecărui tonal individual se află pe aceeași lungime de undă, creând, prin coroborare, „tonalul timpului” sau „modalitatea epocii” (Castaneda, 1987, 910), adică viziunea asupra lumii a unui grup sau întregi populații. Conquista Americii a însemnat, susține don Juan, nu doar o cucerire militară, ci și o distrugere a tonalului colectiv al Amerindienilor (Castaneda, 1974, 138 – 139).

Nagualul, în schimb, este fondul a tot ceea ce există și sursa din care se alimentează insulele tonalului. Începând cu momentul nașterii, fiecare individ este învățat de cei din jur să își creeze propriul tonal, și aceasta modalitate de percepție a lumii îl va însoți până la moarte, când, într-o ultimă fracțiune de secundă, înainte de a fi înghițit în

nagual, omul va avea din nou o revelație globală a acestuia. „Tonalul începe la naștere și sfârșește la moarte, dar nagualul nu se sfârșește niciodată. Nagualul nu are limite” (Castaneda, 1974, 140). Nagualul este oceanul existențial pe care plutesc „barcile” fiecărui individ. El este ireprezentabil, fiindcă toate instrumentele cognitive comune aparțin tonalului și nu pot sparge limitele acestuia.

Aceasta nu înseamnă ca nagualul este de neatins, asemeni unei esențe transcendente sau „lumii în sine” kantiene. Distanța dintre tonal și nagual nu este de natura ontologică, presupunând o ruptură de nivel între principiu și emanatii sau între creator și creatura, ca în misticile lui Plotin ori a lui PseudoDionisie Areopagitul, ci una de natura gnosologică. Oamenii, ca toate celelalte făpturi, se împărtășesc ființial și energetic din același fond cosmic, participa la infinitatea nagualului, dar, pentru a-l percepe ca atare, trebuie să spargă „the bubble of perception”. Mai exact, trebuie să-și curețe „balonul percepției”.

de reprezentările tonalului care îl aglomerează și îl saturează și să facă loc pentru un alt fel de percepții, șamanice, care conectează direct la nagual (Castaneda, 1974, 254). „Învățăturile” lui don Juan urmăresc refacerea relației nemijlocite cu forța universală, relație care, susține Juan Matus, era funcțională pentru oamenii din epoci ancestrale, dar a fost obnubilată și paralizată de direcția în care a evoluat omenirea. Vrăjitoria, așa cum o vede el, ar putea fi definită drept un „procedeu de purificare a verigii de legătura cu intenția” (nagualul) (Castaneda, 1987, 12).

Tonalul și nagualul nu sunt însă zone sau dimensiuni separate ale universului, termenii desemnează mai degrabă două moduri diferite de organizare perceptivă a lumii. Începând cu Călătorie la Ixtlan, apoi în Povestiri despre putere și în Al doilea cerc de putere, Castaneda introduce un nou termen pentru a desemna funcția care structurează imaginea lumii, cel de inel de putere. După cum am văzut, percepția și gândirea alcătuiesc o singură unitate, care are două moduri sau domenii de aplicare: tonalul și nagualul. Cunoașterea sau atenția aplicată tonalului alcătuiește primul inel de putere, care generează imaginea lumii obișnuite. Cunoașterea sau atenția aplicată nagualului se manifesta ca al doilea inel de putere, inel ce îi permite șamanului să se concentreze asupra lumilor neobișnuite (nonordinary worlds, sau nonordinary realities) (Castaneda, 1977, 274 – 275).

Inelele de putere sunt surse de ordine și patternuri de organizare a „balonului percepției” din interiorul căruia cunoaștem universul înconjurător.

Inelele de putere sunt generate de anumite funcții distincte ale sufletului sau psihicului. În Povestiri despre putere, don Juan îi prezintă lui Carlos un fel psihograma, o diagrama a „punctelor” de concentrare de pe corpul energetic al omului, care nu corespund decât parțial cu sensul acestor termeni din psihologia occidentală. Ființa umană ar avea două epicentre și alte șase puncte energetice, care alcătuiesc totalitatea individului (the totality of oneself): rațiunea (reason), vorbirea (talking), visatul (dreaming), simțirea (feeling), vederea (seeing), voința (will), tonalul și nagualul. Primul epicentru, situat cel mai sus, este rațiunea, și el este conectat cu celelalte prin intermediul vorbirii. Sub vorbire se afla alte trei puncte paralele, visatul, simțirea și vederea, conectate, sub ele, la al doilea epicentru, voința. Aceasta, la rândul ei, este subconectată la ultimele două puncte, tonalul pe dreapta și nagualul pe stânga. Rațiunea și vorbirea emana primul inel de putere, care generează imaginea lumii așa cum o vede omul obișnuit. Voința, împreună cu visatul, simțirea și vederea, formează al doilea inel de putere, care proiectează imaginea lumii așa cum o vede vrăjitorul. Pornind de la axioma ca lumea este un fenomen de percepție, schimbarea de viziune presupune dezactivarea primelor două funcții, rațiunea și vorbirea, și activarea celorlalte funcții (Castaneda, 1974, 95 – 98).

În Darul vulturului este dezvoltată o teorie perceptivă și mai elaborată. Don Juan face pentru ucenicii săi distincția între trei moduri de concentrare a atenției. Prima atenție, sau atenția tonalului, are aria (sau inelul sau sfera) cea mai îngustă, și ea ne permite să vedem lumea așa cum o cunoaștem. Din perspectiva ei, universul are un aspect fizic, material, iar omul apare ca o ființă corporală. Acesta este câmpul de existență al omului obișnuit. Cea de-a doua atenție, sau atenția nagualului, are o sferă mult mai largă, permițând cunoașterea unor dimensiuni nebanuite ale lumii. Din perspectiva ei, universul apare ca un flux de energii și emanatii, iar omul are aspectul unui ou luminos. Acestea sunt spațiile în care își desfășoară activitatea vrăjitorul. În sfârșit, există și o a treia atenție, cea mai amplă, de necuprins și de nedescris, în care șamanii pătrund printr-un gest final, eliberator (Castaneda, 1981, 17 – 18).

După cum se vede, „învățăturile” lui don Juan elaborează șamanismul tradițional în direcția unei adevărate antroposofii și teorii a cunoașterii. Ceea ce trebuie subliniat în primul rând pentru a caracteriza aceasta gnoselogie mistica sau esoterica, pretins șamanica, este faptul ca ea pune accentul pe cunoașterea senzorială și nu pe cea intelectuală. „Adevărata chestiune a vrăjitoriei o reprezintă percepția” (Castaneda, 1977, 208), susține don Juan, mutând problema cunoașterii de la nivelul rațiunii și gândirii la cel al senzațiilor și imaginilor perceptive. Șamanul nu elaborează noi modele teoretice ale universului, nu construiește sisteme conceptuale alternative, ci își alterează și distorsionează simțurile până când, susține Castaneda, ajunge să închege noi viziuni ale lumii.

Antrenamentul șamanilor consta în exerciții de fixare a atenției, sau a inelului de putere, pe moduri alternative de percepție, care duc la asamblarea altor reprezentări ale realității. Atenția tonalului este cea fixează universul în imaginea cu care suntem obișnuiți. Lumea așa cum o știm este rezultatul antrenamentului la care am fost supuși, încă de la naștere, de a o vedea într-un anume fel. Coerenta și constanta acestei imagini se datorează unui consens colectiv inconștient, unei educații subliminare menite să coroboreze percepțiile senzoriale ale membrilor grupului. În termenii lui don Juan, omul face lumea, o assemblează într-o imagine tipizată, aflată în acord cu imaginile celorlalți oamenii care împărtășesc aceeași reprezentare. Inelul de putere al fiecărui individ, în rezonanță cu inelele celorlalți, aduce lumea în existență (to spin the world into being). Prima atenție este o acțiune, o faptă (doing) care organizează universul ca tonal (Castaneda, 1972, 211 – 212).

A doua atenție, în schimb, trebuie să înceapă printr-o dislocare a primei atenții. „Pentru un vrăjitor, realitatea, sau lumea pe care o știm cu toții, este doar o descriere”, susține don Juan. Tehnicile șamanice urmăresc să desfacă lumea, să deregleze simțurile pentru a deconstrui imaginea tonalului și a face posibilă instalarea imaginii nagualului. Un concept central al „învățăturilor” lui don Juan este cel de non-acțiune, de non-faptuire (notdoing), de suspendare a acțiunilor reprezentationale ale primului inel de putere, pentru a permite activarea celui de-al doilea inel. Atunci când conștiința părții drepte este înlocuită cu conștiința părții stângi, când atenția se de focalizează de pe obiectele tonalului și se refocalizează pe entitățile nagualui,

șamanul reușește să „desfaca lumea” (to unde the world), să „oprească lumea” (to stop the world) (Castaneda, 1971, 219). A „opri lumea” înseamnă a colapsa imaginea lumii, a schimba ideea pe care o avem despre univers (Castaneda, 1972, 212).

Accentul pus pe percepție oferă probabil cheia majora pentru a explica mecanismele de convingere și seducție puse la lucru de cărțile lui Castaneda. Desigur, cercetătorii șamanismului tradițional, de la Mircea Eliade la I.M. Lewis, au subliniat deja faptul ca esența acestui tip de religie consta în experiențele de transa, extaz și posesie, adică în alterarea stării de conștiință. În plus însă fata de tratatele etnologice, care rămân prin forța lucrurilor exterioare fenomenelor psihice pe care le abordează, Castaneda își propune să descrie din interior, participativ, aceste fenomene.

Ideea de a relata experiențele psihotrope nu este nici ea noua, Aldous Huxley o punea deja în practica în Porțile percepției, notând migalos alterările senzoriale pe care i le provoacă mescalina (Huxley, 1977), iar Michael Harner o aplica și el șamanismului contemporan (Harner, 1980). Carlos Castaneda folosește însă psihologia ca o cale regala pentru a introduce religia în orizontul pozitivist, materialist, sceptic și ateu al omului contemporan. El realizează o pseudomorfoza scientista a misticii, „traducând” într-un discurs psihologic, relativ acceptabil după cum a demonstrat-o voga psihanalizei, un discurs metafizic pe care lumea actuală nu mai este dispusă să-l crediteze. Castaneda face un upgrade, o aducere la zi a șamanismului, transpunând o religie a preistoriei și a „primitivilor” într-o practica accesibila și acceptabila de către individul zilelor noastre, așa cum OZN-urile și extraterestrii sunt o adaptare scientista modernă a miturilor cu daimoni, îngeri și alte fapte supranaturale din civilizațiile antice și premoderne.

Stările alterate de conștiință sunt folosite de Castaneda ca un dispozitiv de autentificare a „învățăturilor” lui don Juan. Ele sunt utilizate ca o interfață capabilă să facă racordul între „explicația vrăjitorilor” și explicația occidentală asupra lumii, „ontologia fundamentală” a omului modern, cum o numește John Searle (Searle.

2000, 18 – 19). În acord cu viziunea șamanica tradițională, don Juan tratează fenomenele supranaturale și spirituale drept reale, în timp ce omul occidental le considera simple iluzii și halucinații. Carlos, ucenicul, este însărcinat de Castaneda, autorul, cu rolul de

reprezentant al punctului de vedere occidental, incredul și pozitivist, ceea ce determina aderența cititorilor care împărtășesc aceasta perspectivă. Mai mult, uneori, în volumele al doilea și al treilea mai ales, Carlos pare excesiv de „încuiat” și închistat, chiar și pentru un occidental, ceea ce trezește o mică revoltă a lectorului care se simte mai iute de minte și mai deschis în a înțelege „învățăturile” lui don Juan. În ipoteza în care Castaneda a inventat toată ucenicia cu Juan Matus, trebuie să recunoaștem ca deprecierea naratorului pentru validarea mesajului este o strategie foarte subtilă (procedeu aplicat, spre exemplu, de un J. Swift la al său Lemuel Gulliver).

Mai concret, Castaneda substituie plauzibilitatea „reală”, ontologica, a supranaturalului, dificil de acceptat de către omul contemporan, cu veridicitatea psihologica, subiectivă, acceptabilă în principiu fără probleme. Să luăm un exemplu pentru aceste procedee de autentificare. În primul volum, Carlos relatează o experiență în care don Juan îl învață să se unga pe partea inferioară a trupului cu o pastă preparată dintr-o plantă numită rădăcina dracului (datura). Preparatul, inhalat ca miros și resorbit prin piele, are un efect halucinogen: Carlos are senzația că picioarele îi devin elastice, că face pași tot mai mari și apoi că își ia zborul și ca plutește îndelung prin aerul nopții. Când își revine, descoperă că se afla, gol, pe un câmp la un kilometru depărtare de casa lui don Juan. Deși „benefactorul” sau susține că a zburat cu adevărat, Carlos nu își poate explica întâmplarea decât ca o halucinație psihotropă, primind prin aceasta spontan adeziunea cititorilor săi occidentali.

Mai mult, el convoacă tot felul de criterii, care țin de metoda de verificare empirică din gândirea științifică modernă, prin care să distingă halucinația de realitate. Principalul criteriu al realității zborului ar fi corporalitatea lui. În repetate rânduri, Carlos îl întreabă pe don Juan dacă a zburat „cu adevărat”, adică fizic, la fel cu o pasare?; dacă nu a zburat fizic, atunci unde i-a fost trupul în timp ce el se afla în tranza și cum a ajuns pe câmp?; dacă ar fi fost privit de prieteni de-ai lui, ce ar fi văzut aceștia, un trup în tranza sau un corp care zboară?; în sfârșit, dacă s-ar fi legat cu un lanț de un bolovan, ar mai fi zburat și în aceste condiții? Răspunsurile lui don Juan sunt ambigue, acesta susține că zborul a fost real, dar nu în condiția fizică normală, ci întruna specifică celor care au luat plante halucinogene (Castaneda, 1968, 126 – 130). Explicația va deveni limpede abia mult mai târziu, peste câteva

volume, când va fi introdus conceptul de corp energetic.

Prin incredulitatea sa, Carlos se face purtătorul de cuvânt al incredulității omului occidental, câștigând încrederea spontană a acestuia, ca membru al unei „comunități” ce împărtășește aceeași viziune. Procesul de „suspendare a încrederii” provocat de incongruența dintre „explicația vrăjitorilor” și explicația materialista este disociat între planul ontologic și cel psihologic, planuri care funcționează autonom. Să ne analizăm propriile reacții: Carlos povestește ca, luând iarba dracului, a zburat. Sau ca, practicând arta visatului, a zburat. Unde se focalizează incredulitatea noastră? Este o mare diferență între a răspunde cu un „Nu cred că a zburat!” sau cu un „Nu cred că a visat ca a zburat!” Negarea posibilității ontologice a zborului nu este identică cu negarea posibilității ca zborul să fi avut loc în stare de transa sau în vis. Dacă simțul comun ne obliga să respingem prima posibilitate, a doua devine perfect acceptabilă atunci când este introdusă în eprubeta iluzoriului.

Pentru a nu trezi suspiciunea cititorului, Castaneda rămâne mult timp, până la volumul al șaselea, așadar de-a lungul tuturor „învățăturilor” primite pentru „partea sa dreaptă”, la fel de incredul ca oricare dintre cititorii săi sceptici, baricadându-se în spatele explicației psihologice, conform căreia stările de „realitate neobișnuită” sunt halucinații și delir. Autentificarea psihologică îi servește ca o pistă de decolare, pe care el rulează cu o răbdare extraordinară, poate chiar excesiv de îndelung, înainte de a-și permite să facă saltul în supranatural. Să luăm drept contraexemplu cartea lui Mario Mercier, Șamanism și șamani, în care autorul, după o expunere a șamanismului tradițional, corectă din punct de vedere etnologic, în a doua parte narează o pretinsă experiență personală de călătorie în lumea duhurilor. Relatarea este introdusă atât de brusc încât trezește imediat și iremediabil neîncrederea cititorului (Mercier, 1993). Castaneda, în schimb, amâna permanent afirmarea realității experiențelor sale supranaturale, protejând și menajând eul raționalist al publicului occidental.

Spre deosebire de neîncrederea pe care o provoacă dimensiunea supranaturală a experiențelor lui Carlos, invalidarea lor psihologică necesită niște criterii mult mai complexe, care intra mai greu și mai târziu în acțiune, după acumularea unei mase critice mult mai mari. Astfel de semne de întrebare privind autenticitatea

psihologica a cărților lui Castaneda sunt spre exemplu chiar „prostia” lui Carlos, naratorul, sau sofisticarea extremă a „învățăturilor” lui don Juan, care pare să fi absolvit două-trei facultăți.

În totul, medierea supranaturalului prin psihologie este o pseudomorfoza scientista, în acord cu Zeitgeistul omului modern, care face posibilă un timp mult mai îndelungat „suspendarea neîncrederii” cititorului sceptic. Abia după aceasta complexă pregătire, Carlos însuși va afirma că a ajuns la un punct fără de întoarcere, unde propria sa viziune raționalista asupra lumii nu se mai poate susține. Cheia de boltă va consta în reunificarea experiențelor de realitate neobișnuită, ajunse la momentul declanșării unei reacții în lanț, într-o explicație diferită de cea pozitivă, cea șamanică, singura capabilă a mai da un sens coerent avalanșei de întâmplări inexplicabile cu care ucenicul, și cititorii săi, au fost saturați.

Carlos Castaneda (re) valorifica stările alterate de conștiință, pe care opinia curentă tinde să le discrediteze și să le înlăture ca simple accidente și dereglări senzoriale, drept instrumente de cogniție alternativă. În fond, asemenea experiențe ne sunt tuturor la îndemână, cu toții am avut parte într-o formă sau alta de halucinații medicamentoase, de percepții stranii fugitive sau de visuri șocante. Subtilitatea lui Castaneda consta în a transforma aceste epifenomene psihologice în „porți” ale cunoașterii vrăjitoarești, oferind un fel de șamanism trăit din interior. Când vorbim de supranatural, tindem să ni-l reprezentăm ca pe o lume paralelă pe care am dori să o certificăm după aceleași criterii ca cele folosite pentru lumea noastră. În literatura sau în filmul fantastic curent, lumea cealaltă are de obicei aceeași „consistență” cu lumea de aici. Castaneda sugerează că grila perceptivă și șablonul metric al acestei lumi nu trebuie transpuse asupra lumilor vrăjitoarești, că efortul inițierii consta în refacerea sistemului nostru reprezentational folosind ca puncte de plecare nu percepțiile distincte și cuantificabile din care asamblăm imaginea lumii obișnuite, ci percepțiile confuze și nebuloase pe care obișnuim să le ignorăm.

Pentru alterarea stării de conștiință care „face” lumea normală și reasamblarea percepțiilor halucinatorii șamanice într-o altă „sintaxă”, cea a vrăjitorilor, pentru trecerea cu alte cuvinte din tonal în nagual, don Juan îl inițiază pe Carlos în trei tehnici: utilizarea plantelor halucinogene, arta „haiturii” (stalking) și arta visatului (dreaming).

Plantele psihedelice

Drogurile sunt unul din mijloacele de a crea „realități neobișnuite” care, dintre toate tehnicile mistice, a exercitat probabil cea mai mare fascinație asupra omului modern. În sintonie cu mișcările contraculturale din deceniile 6 și 7, Carlos Castaneda acorda, în primele volume ale endecalogiei sale, un loc important plantelor psihotrope și halucinațiilor provocate de ele. Șamanismul amerindian tradițional folosește într-adevăr diverse substanțe halucinogene pentru a provoca stările de tranza necesare contactului cu spiritele. Vrajitorul „yaqui” Juan Matus se încadrează în aceasta tradiție, fiindu-i recomandat studentului Carlos, în căutare de informatori, drept un bun cunoscător al „ierburilor”. De-a lungul asocierii lor, don Juan îi va oferi ucenicului spre ingestie diverse preparate din trei tipuri de plante psihotrope: muguri de cactus peyote, rădăcina dracului (datura) și o ciuperca din genul psilocibe.

Fiecare din aceste halucinogene, unele pregătite în moduri foarte elaborate, îi provoacă lui Carlos trăiri din cele mai ciudate, pe care ucenicul le notează cu sânguinta de cercetător. Concretetea și pregnantă descrierilor este atât de mare, încât practic cititorul nu dispune de niciun criteriu intern de validare sau invalidare a experiențelor. Ele dau impresia de percepții aberante, halucinatorii desigur, dar autentice ca experiența psihică. Nu sunt cu nimic mai puțin credibile decât, să spunem, relatarile lui Aldous Huxley din *The Doors of Perception*. Precizia notatiei, chiar dacă este vorba de viziuni neobișnuite și neverificabile, devine un mecanism de certificare a veracității. Prezintă aceste viziuni drept evenimente subiective și nu ca realități ontologice, Castaneda suspendă neîncrederea cititorului materialist și ateu. Ce argumente s-ar putea invoca pentru a susține ca aceste deliruri psihotrope nu sunt adevărate, ca nu ar fi fost trăite ca atare de narator?

Fiecare din plante induce un anumit tip de experiență. Astfel, mugurii de peyote provoacă o tranza în care vrăjitorul se întâlnește cu un spirit inițiator (un „protector”) numit Mescalito. Într-o prima ședință halucinogenă, Carlos se joacă cu un câine pe care îl vede ca pe o ființă transparentă (în care poate urmări cum pătrunde apa înghițită prin intestine și vene) și care, comentează don Juan, este o ipostază animalieră a lui Mescalito. În alte două ședințe, „protectorul” îi apare lui Carlos sub chipul unui om aflat în mijlocul unui câmp, care îi da

sfaturi într-un limbaj nonverbal, mental, și care pare să-i răspundă la întrebări făcându-l să halucineze diverse scene (cum e cea în care vorbește cu tatăl sau cea în care este „digerat” de o alga de mare). Percepțiile de fundal sunt la fel de extraordinare, Carlos descoperă astfel ca vede lumea fără să deschidă ochii sau ca posedă un fel de „vedere de noapte” (night vision) care îi permite să distingă (sau să-și imagineze ca distinge) obiecte în întuneric. Fiecare astfel de viziune este foarte subtil și convingător corelată cu o percepție halucinatorie, vederea nocturna derivând din schimbările alternative de luminozitate (zi / noapte) pe care ucenicul le simte în ochi în funcție de bătaile inimii (Castaneda, 1968, 40 – 43, 96 – 102, 145-149).

Rădăcina dracului (datura) provoacă halucinații vizionare pe care științele paranormale moderne le-ar trata drept clarviziune. Don Juan îl învață pe Carlos cum să cultive și să prepare, din diverse componente ale plantei, niște unguente mentolate cu efect halucinogen. Unsa pe tâmpile și pe frunte, pasta provoacă, în combinație cu utilizarea bizara a unor sopârle cu gura sau cu ochii cusuți, niște viziuni în care vrăjitorul vede scene drept răspuns la diferite nedumeriri (cine a furat cutare lucru) (Castaneda, 1968, 113 – 117). Exista în aceste episoade o rezonanță imprecisă dar evocatoare cu tehnici vrăjitorești primitive. Este ca și cum Castaneda ne-ar prezenta cealaltă fată, cea interioară, psihologică, a șamanismului tradițional, cu care noi, occidentalii, suntem obișnuiți doar din perspectiva exterioară, a relatarilor etnografice. Sunt cutremurătoare și revelatorii conexiunile pe care le fac explorările sale în stările alterate, spre exemplu constatarea, formulată de don Juan, ca ceea ce Carlos percepe drept o călătorie halucinatorie prin diverse decoruri, din care la un moment dat nu mai știe cum să se întoarcă, ar coincide, privita din exterior, cu o cădere psihotică într-o stare de disociere și catalepsă, în nebunie (Castaneda, 1968, 153 – 157).

Ciuperca din genul psylocibe, în amestec cu alte plante uscate, preparată ca un tutun de fumat dintr-o pipă specială, șamanică, provoacă halucinații de pierdere sau dispariție a corpului. Fumând amestecul făcut de don Juan, Carlos are o senzație de amorțeală care îl paralizează la sol, pentru ca apoi să aibă brusc impresia ca s-ar fi ridicat printr-un simplu act de voință și ca, în starea aceasta, poate trece prin stâlpi, prin ziduri și chiar poate intra în don Juan. La o altă ședință, don Juan îl îndrumă cum să își transforme „corpul” uman

într-un corp de corb, și apoi să „zboare” și să vadă lumea ca un corb (Castaneda, 1968, 134 – 138, 165 – 169). Din nou, apelând la reminiscențele noastre despre practicile vrăjitoarești, Castaneda creează foarte subtil în cititor senzația că nu face decât să experimenteze, în registrul delirurilor psihotrope, ceea ce în șamanismul tradițional apare ca metamorfoza animaliera, ca asumare a înfățișării animalului totemic protector al șamanului.

Unul din cele mai concludive exemple pentru maniera în care plantele halucinogene deformează percepțiile curente și provoacă stări de realitate neobișnuită este întâlnirea lui Carlos cu „paznicul celeilalte lumi”. Într-o nouă serie de ședințe cu psylocibe, Carlos intra în stare de amorțeală și, privind de focalizat salteaua pe care sta culcat, vede cum brusc un trântar se transforma într-un animal monstruos, cu ochi holbați și bot lung, cu corp negru plin de tufe de par, cu aripi. Într-o prima instanță, ucenicul încearcă să explice viziunea ca o „distorsiune” vizuală, ca și cum ar privi un trântar la microscop, apoi își da seama că însăși natura vederii sale este alterată, ca vede ca și cum ar privi componentele separate ale unui tablou acumulate într-o sumă de imagini concomitente (Castaneda, 1971, 116 – 119, 128 – 131).

Monstruoasa făptură se releva a fi un „gardian” fiindcă, zburând împrejurul lui Carlos, sfârșește prin a-l ataca frontal, provocându-i o ciudată durere în locul pe care în mod normal l-ar numi „ochi”, și arătându-i prin aceasta că nu este pregătit să intre în „cealaltă realitate”. Putem specula, dintr-o perspectivă occidentală, ca acest paznic al lumii vrăjitorilor este o inhibiție sau un prag al percepției care trebuie depășit pentru a înainta în starea de conștiința alterată. Ambiguitatea dintre realitate și halucinație (Dacă este o halucinație, cum poate paznicul să provoace o durere fizică? Sau este o durere halucinată? Sau este o durere reală, produsă de un simplu trântar, dar distorsionată de drog?) creează, din nou, impresia ca ni se prezintă o pseudomorfoza psihologica a fantasticului vrăjitoresc.

Câta vreme episoadele uceniciei sunt puse sub semnul plantelor psihotrope, neîncrederea cititorului este menajată, acesta având mereu recursul la explicația după care întâmplările neverosimile sunt un simplu delir. Începând însă cu Călătorie la Ixtlan, Castaneda abandonează tema halucinogenelor și începe să prezinte alte tehnici de alterare a stării de conștiința utilizate de don Juan. Se poate presupune ca asistăm la un pas înapoi al lui Castaneda, care, după

„paradisul artificial” al anilor hippy, în deceniul următor se pliaza și el la reacția oficială și publică tot mai dură la adresa consumului de droguri. Explicația naratorului este că „învățăturile” lui don Juan nu apelează la psihedelice decât ca la un stimulant pentru dezarticularea brutală a sistemului perceptiv și ca, din momentul în care ucenicul învață să-și inducă singur stările de realitate neobișnuită, el nu mai are nevoie de plante. Chiar dacă ar fi inventată retroactiv, să recunoaștem că explicația este un ingenios dispozitiv epic, care îi permite lui Castaneda să se reîntoarcă la primii ani de ucenicie, pe care îi epuizase deja, și să reia de la capăt povestirea dintr-un alt unghi, al unor „învățături” alternative pe care în momentele respective, obsedat strict de halucinogene, le ignorase sau le subereditase.

Stalking

Al doilea set de tehnici capabile să altereze starea obișnuită de conștiință este arta „vânatului” sau „haiturii” (stalking). Ea cuprinde o serie de procedee ce se aplică tonalului pentru a-l elibera de obiectele mentale (gânduri, imagini, sentimente etc.) ce îl saturează și îi consumă toată energia perceptivă. Aceste tehnici spirituale sunt în consonanță cu o serie de precepte ascetice din diverse alte religii, de la buddhism la creștinism. Spre deosebire însă de învățăturile anahoreților și ale sfinților, ele nu au o coloratură morală, ci una pragmatic-spirituală. Scopul lor nu este Binele, Frumosul, Adevărul, Dumnezeu, și alte idealuri mistice (pe care de altfel don Juan le tratează drept simple obiecte ale tonalului), ci este strict energetic: acela de a dezinvesti atenția și afectul din obiectele și ființele acestei lumi. Datorită faptului că nu iubirea, compasiunea, blândețea, credința etc. sunt motorul lor intim, ele pot părea uneori stranii, amorale sau crude.

Tehnicile spirituale șamanice expuse de don Juan presupun schimbarea modului curent de viață, fapt care trezește o serie de rezistențe din partea ucenicului, și probabil implicit din partea cititorilor. Una dintre ele este „ștergerea istoriei personale”. Don Juan îi cere ucenicului să își părăsească prietenii și cunoscutii, să se retragă din mediile unde este cunoscut, să creeze un fel de ceață împrejurul său, până când nimeni nu mai știe cine este și ce face. Relațiile sociale, în toate formele lor, nu sunt decât forme de a te lega de ceilalți, de a fi la dispoziția lor, de a îți lăsa consumate energiile în proiecte exterioare. Stalking este, printre altele, arta de a trece neobservat prin

lume (to become unnoticeable), de a ieși din lumina scenei sociale, pentru a te dăruî scopurilor nagualului (Castaneda, 1977, 205). Vrăjitorul trebuie să devină inaccesibil pentru somațiile din afară, să înceteze să mai fie disponibil (to be unavailable) pentru cei din jurul său, adică să evite să se epuizeze (exhaust) pe sine însuși și pe ceilalți (Castaneda, 1972, 66 – 70).

„Eu personal, afirma don Juan, iubesc libertatea totală de a fi necunoscut” (Castaneda, 1972, 15). Ce e drept, spre deosebire de majoritatea formelor de asceza, don Juan nu cere izolarea fizică de lume, retragerea în chilie sau în desert, ci doar ieșirea din sistemul de roluri și funcții colective. Aceasta nu înseamnă însă ca îndemnul la desocializare nu ataca niște mecanisme defensive și securizante, ca nu suspenda sentimentul de protecție pe care îl oferă viața în comun. Totuși, în ciuda anxietății, Carlos, naratorul, va susține ca a sfârșit prin a aplica tehnica și, într-un mod ciudat, lucrul acesta este probat de nebuloasa biografică în care s-a ascuns Castaneda însuși, autorul șarlatan și mincinos, „the bullsheeter”.

A ieși din plasa imaginii și așteptărilor pe care le au ceilalți fata de tine se combina cu eliberarea de sub dominația imaginii pe care ți-o faci despre tine însuți. Don Juan numește aceasta atitudine „pierdere a importanței de sine” (losing self-importance) și, în nenumărate rânduri ia în derâdere orgoliul și vanitatea ucenicului său. Importanța de sine este, în explicația lui don Juan, o forță generată de imaginea de sine. Această imagine este cea care fixează prima atenție pe obiectele tonalului, menținând omul obișnuit într-o plasa de relații de dependentă cu tot ceea ce îl înconjoară. Nevoia de a-ți menține imaginea de sine la un nivel cât mai înalt atât în ochii celorlalți cât și în propriii tai ochi ar deriva, în analizele caracteriale făcute de vrăjitori, din uriașa cantitate de autocompătimire (self-pity) și complacere în propria slăbiciune (indulging) (Castaneda, 1987, 170 – 171).

Mijlocul cel mai radical de a disloca importanța de sine este invocarea condiției noastre muritoare. Don Juan diagnostichează ca vanitatea și lipsa de umilință provin din cea mai mare eroare de atitudine a rasei umane, și anume din impresia (securizanta desigur) că am fi nemuritori. Mai exact, susține Juan Matus, oamenii se comporta iresponsabil fiindcă își imaginează ca dispun de timp suficient, nelimitat, pentru a repara tot ce strica, pentru a împlini tot ceea ce amâna etc. Unicul mijloc de a se separa lucrurile futele de cele

cu adevărat importante, de a da eficacitate și finalitate gesturilor noastre, este de a ne purta ca și cum aceasta ar fi „ultima noastră zi pe pământ” (Castaneda, 1998, 125 – 127). Doar conștiința morții, folosită ca un mijloc restrictiv și nu ca un nou prilej de autocompătimire și complacere în morbiditate, poate da decizie și sobrietate faptelor, înlăturând toate investiriile și preocupările sterile dar mari consumatoare de energie. Singur în fața infinitului, luptătorul știe că trebuie să „asume responsabilitatea” (assuming responsibility) faptelor sale, ca reușita sau eșecul depind doar de el însuși (Castaneda, 1972, 36 – 47).

Creștinismul de factura stoică a folosit și el, spre exemplu la sfârșitul Renașterii, după Conciliul din Trento și în epoca Barocului, tehnica lui memento mori pentru a inhiba elanurile profane prea aplecate spre plăcerile secolului. Atunci când Juan Matus evoca exemplul sclavului pus să-i șoptească la ureche generalului roman în timpul paradelor triumfale că este muritor, el invocă „moartea ca sfătuitoare infailibilă” nu ca pe un sfat sau predica morală, ci la un mod foarte concret. Moartea, arată maestrul, ne însoțește tot timpul, este un companion nedespartit al omului, ne urmărește fără să o știm, așa cum noi privim o insectă care nu e conștientă de prezența noastră (Castaneda, 1972, 249). Și totuși, cei avertizați o pot întâlni foarte concret, cu colțul ochiului, ca o umbră fugitivă, dacă întorc brusc capul spre stânga (Castaneda, 1972, 33). În mai multe rânduri, benefactorul îl confruntă pe ucenic cu fenomene inexplicabile, cum ar fi farurile unei mașini care pare să îl urmărească pe o sosea și apoi dispar inexplicabil, prezentându-le ca o apariție a morții (Castaneda, 1971, 48 – 49).

Ideea morții, susține don Juan, este singura capabilă să îl facă pe om să se detașeze de tot ceea ce îl înconjoară, să nu se mai abandoneze nici unor atracții și legături exterioare. Lipsit de proptele, „luptătorul” (warrior) este obligat să se bazeze exclusiv pe propriile sale decizii, să devină „stăpânul propriilor sale alegeri”. Știind că proximitatea morții face ca opțiunile sale să fie finale, el își trăiește viața într-un mod strategic și deplin, fără să-și mai permită luxul de a avea regrete, de a deplânge trecutul, de a-i învinovăți pe alții și de a se recrimina pe sine (Castaneda, 1971, 151). Privite cu ochii vrăjitorului, și nu cu cei ai omului obișnuit, evenimentele cele mai tragice, cum ar fi moartea unei rude (don Juan povestește, tulburător, moartea fiului sau din ambele unghiuri de vedere, al tatalui și al nănelului) sau propria moarte, se

relativizează, își pierde importanța, devin întâmplări impersonale.

Arta stalkingului presupune atingerea unui „punct al lipsei de compasiune” sau al lipsei de mila (place of no pity). Conștiința că suntem ființe infime și efemere într-un uriaș univers pe care nu-l vom putea niciodată înțelege conferă sobrietate, umilința și împăcare. Pentru educarea unui copil obraznic și mofturos, don Juan recomandă, aparent cu cruzime, un tratament radical: punerea copilului în fața unui cadavru, care să-i inducă spaima și conștiința morții. Pentru ucenicul sau el înscenează o foarte elaborată scenă, în care se preface a fi un bătrân indian senil jefuit de un american arogant, până când, urmărit de oameni și de poliție, confuz și înspăimântat, Carlos intra într-o stare de spirit nouă, în care se simte „puternic, rece, eficient, tăcut”. Don Juan numește aceasta stare „neînduplecare”, „neîndurare” (ruthlessness), considerând-o absolut necesară pentru calea luptătorului. Neînduplecarea nu înseamnă însă cruzime sau răutate (luptătorul nu mai are motive de a invidia sau un pe nimeni și nimic), ci detașare și dezimplicare, ce permit o acumulare de energie vizibilă într-o strălucire specială a ochilor (Castaneda, 1987, 144 – 164).

Conceptul care rezuma această manieră sobră de viață, din care așteptările și neliniștile, slăbiciunile și speranțele, temerile și momentele de nehotărâre sunt înlăturate ca investiții inutile, este cel de impecabilitate. A fi impecabil înseamnă, după don Juan, a face ceea ce trebuie să faci, cu dedicație și detașare, indiferent de rezultatul final, de reușita sau de eșec, deoarece ceea ce contează este drumul însuși iar câștigul constă în maniera în care îți gestionezi puterile și în felul în care îți configurezi ființa energetică. În relația dintre maestru și ucenic, spre exemplu, impecabilitatea lui don Juan constă în a face ceea ce îi cere „Spiritul” să facă, să-l îndrume și să-l învețe pe Carlos, indiferent cât de „meschin, risipitor, incapatânat, autoritar, irascibil, încrezut, posac, plicticos și ingrat este acesta” (Castaneda, 1987, 134). La fel cu neînduplecarea și toate celelalte atitudini șamanice, nici impecabilitatea nu este un concept moral, ci unul spiritual, don Juan definind-o drept „folosirea corectă a energiei” (the proper use of energy) (Castaneda, 1985, 15).

Neînduplecarea și impecabilitatea sunt atitudinea de fond, tonusul afectiv al luptătorului, dar ele la rândul lor trebuie făcute neobservabile în lumea curentă. Deși șamanul definit de don Juan este condus de o voință neînduplecată (unbending intent) care îl dirijează

neabatut spre scopul sau metafizic, fără ezitări, dorințe și conflicte (Castaneda, 1987, 240 – 241), el ascunde aceasta determinare și răceala sub diferite măști. Don Juan mărturisește ca masca sa este raționalitatea (aspectul sau de învățător înțelegător), iar a lui Carlos (în ciuda protestelor acestuia), generozitatea (comportamentul de prieten grijuliu și darnic). „Suntem amândoi niște prefăcuți. Am perfecționat arta de a camufla faptul ca nu simțim niciun fel de mila”. Vrajitorii sunt alunecoși, înșelători, imposibil de sesizat, folosind însă aceasta „mascarada” nu pentru a-i păcăli și escroca pe oameni, ci pentru a le întinde capcane inițiatice (tricks) ucenicilor incapatânați și limitați (Castaneda, 1987, 151 – 153, 183).

Luptătorul se comporta în lume ca și cum ar fi interesat de aceasta, ca și cum i-ar pasa de ceea ce le pasa celorlalți oameni, ca și cum s-ar bucura sau s-ar întrista la fel cu semenii săi, deși în realitate nimic nu îl atinge sau mișca. Cu un termen sugestiv, don Juan numește acest comportament „nebie controlată” (controlled folly). Primul principiu al artei „haituirii” (stalking) este acela de a nu te lua în serios, de a râde de tine însuți, de a-ți submina egomania și egolatria (Castaneda, 1981, 291). Tot ceea ce face vrăjitorul în lumea aceasta este gratuit și egal în importanța și semnificație, de aceea el poate alege spre exemplu să fie un om vesel și deschis sau unul morocănos și sumbru, fără ca aceasta să modifice tonusul profund al existenței sale. Aceasta nu înseamnă ca actele sale sunt iresponsabile, teatrale sau mincinoase, ci doar că nu sunt investite afectiv. Pentru Carlos, crescut într-o morală creștină care pune accent pe compasiune, iubirea aproapelui, implicare, dezvăluirile maestrului sunt șocante și revoltătoare, mai ales când don Juan îi spune ca nu îi pasa de nimeni, nici de Carlos însuși, nici de fiul sau mort (Castaneda, 1971, 78 – 79, 90 – 91).

În ciuda aparentelor, etica șamanică expusă de Juan Matus nu este deloc cinică, mai degrabă ea problematizează morală curentă, chestionând și demascând resorturile personale și motivele obscure, chiar psihanalitice, ale gesturilor „generoase” și ale grijii față de ceilalți. Deși își afirmă indiferența față de destinul ucenicului, sau poate tocmai de aceea, don Juan este maestrul perfect, care face totul pentru învățacelul său, fără să ceară răsplata sau recunoștința, fără să formuleze speranțe și pretenții. Neînduplecat și chiar extenuant, antrenamentul sau este în același timp lipsit de toate complicațiile

meschine ale transferului și contratransferului afectiv, lăsându-i ucenicului o libertate de opțiune completa. Chiar gratuitatea este cea care da măsura maxima a „generozității” (fie aceasta nebunie controlata) învățăturilor lui don Juan.

Impasibilitatea, nepăsarea, dezinvestirea din preocupările curente, nebunia controlata practicata în lumea tonalului îi permit șamanului să acumuleze cantități neașteptate de energie psihomentală. Tehnica spirituală cea mai eficace pentru recuperarea și revitalizarea energiilor irosite este „recapitularea”. Prin recapitulare, don Juan și companionii săi desemnează o formă de rememorare controlata, în care ucenicul își aranjează amintirile într-un „album special”, într-o „colecție de întâmplări memorabile”.

Scopul recapitulării este de a recupera energiile interioare care au fost dislocate și împinse în afara controlului nostru de către circumstanțele vieții de zi cu zi (Castaneda, 1998, 1). Omul normal este, după don Juan, incapabil de a-și exercita voința deoarece este umplut până la refuz cu amintiri, speranțe, temeri, emoții grele, apăsătoare, încărcate. Recapitularea eliberează aceste energii blocate și face posibilă redistribuirea, reamplasarea (redeployment) lor în vederea activităților șamanice (Castaneda, E 1993, 148). Realocarea propriilor energii da naștere unui „pod” sau unei „platforme” energetice pe unde are loc „trecerea vrăjitorilor” din tonal în nagual (Abelar, 1992, 11 – 13).

Recapitularea este un exercițiu pe care trebuie să-l facă toți vrăjitorii la un moment al uceniciei lor. Ea presupune câteva condiții și ritualuri însoțitoare. Pentru a micșora presiunea realității înconjurătoare și a facilita coborârea în memorie, ucenicul trebuie să se izoleze într-o incintă închisă. Florinda, o membra a echipei de șamani a lui don Juan, povestește ca a stat închisă într-un coș mare, doña Soledad, membra a primei echipe a lui Carlos, că a făcut o recapitulare de cinci ani tot într-un coș, Taisha Abelar, membra a celei de-a doua echipe a lui Carlos, ca a recapitulat izolată într-o grota. De asemenea, recapitularea trebuie însoțită cu o anumită ritmică respiratorie și de anumite „pase magice”: expirații lungi în care capul este mișcat încet de la dreapta la stânga și inspirații la fel de lente în care capul este adus înapoi de la stânga la dreapta. În calitate de vehicul magic al forței vitale, respirația permite expulzarea energiilor lăsate în individ de întâmplări și de alte persoane și recuperarea

energiilor lăsate de individ în ceilalți (Castaneda, 1981, 289; Castaneda, 1993, 149).

Recapitularea începe cu alcătuirea unei liste sau a unui catalog al întâmplărilor și al persoanelor care au jucat un rol în viața vrăjitorului. Ucenicul trebuie apoi să se concentreze rând pe rând asupra acestor subiecte, încercând să reconstituie toate implicațiile și detaliile semnificative. Nu toate episoadele trecutului sunt însă importante, doar acelea care au o natură „impersonală”, care provoacă o revelație ce nu vizează egoul, ci emana de la „Spirit”. Amintirile sunt declanșate de către o „călăuza”, un deschizător de drum (usher), și anume o primă rememorare cu o mare forță de impact și de antrenare (Castaneda, 1998, 149). În termeni psihanalitici, recapitularea descrisă de Castaneda nu este o simplă trecere teoretică în revistă a trecutului, ci mai degrabă o suită de transpuneri în act (acting-out) și de catharsisuri ale libidoului investit în diverse persoane și întâmplări.

Recapitularea este o tehnică importantă în primul rând pentru arta stalkingului, adică pentru activitățile prin care șamanul se desprinde de tonal. Există însă și un al doilea fel de recapitulare, necesar pentru arta visatului și pentru explorările în nagual. La un moment dat, când exercițiile sale de visare intra în impas, Carlos este îndrumat de don Juan să facă o a doua recapitulare, după un nou pattern. Dacă prima dată își organizase amintirile într-un mod sistematic, pe principiul listei cronologice, acum i se cere să se lase în voia asocierilor libere, pe principiul puzzle-ului. Prima modalitate sta sub semnul formalismului și al rigidității, a doua sub cel al fluidității. Și în ciuda temerii lui Carlos ca amintirile îi vor scăpa de sub control și se vor desfășura haotic, el descoperă rapid ca o forță aparent independentă îi organizează rememorările într-o configurație foarte eficientă, care îi permite accesul la „immensities of loaded emotions hidden so deeply inside me as to be virtually inaccessible” (Castaneda, 1993, 151).

Dreaming

Ștergerea istoriei personale, pierderea importanței de sine, asumarea responsabilității, folosirea morții ca sfătuitor, recapitularea, neînduplecare și impecabilitatea sunt tehnici și atitudini ce alcătuiesc arta stalkingului. Alături de a doua recapitulare, există și un set de tehnici spirituale care facilitează cealaltă artă șamanică, cea a visatului. Acestea sunt „întreruperea sabloanelor vieții” (disrupting the routines

of life), „mersul puterii” (gait of power), „non-acțiunea” (not-doing), privirea de focalizată (gazing) și, ca o încununare a toate, „oprirea dialogului interior” (stopping the internal dialogue) sau „puterea tăcerii”. La fel cu primele, și acestea urmăresc deconstrucția stării de conștiința obișnuită și producerea unor stări alterate de conștiința.

Distrugerea rutinelor sau întreruperea sabloanelor vieții este o tehnică pe care don Juan o „preda” folosind metafora vânătorii. Învățându-l pe Carlos să pună curse și să devină vânător, maestrul îi arată ucenicului ca vânatul poate fi prins deoarece are anumite patternuri de comportament care îl fac previzibil. În mod similar, și oamenii sunt o pradă pentru un vânător terifiant, moartea însăși, care ne vânează profitând de rutinele în care ne închidem viața. Soluția pentru a scăpa din capcana propriilor stereotipii care ne duc „legați” în ciocul devorator al Vulturului (metafora pentru sursa energiei universale) este aceea de a distruge toate tabieturile și automatismele care ne reglează existența. Pentru aceasta, don Juan îl pune pe Carlos să practice tot felul de „rutine fără sens” (senseless routines), activități gratuite, fără scop sau logica din perspectiva lumii obișnuite, care caricaturizează și împiedică rutinele curente (Castaneda, 1976, 238).

Înlăturând sabloanele care îi scandează viața, șamanul devine un om liber, fluid, imprevizibil, care nu poate fi surprins de nimic și își controlează perfect destinul (Castaneda, 1972, 75). Câtă vreme se afla în tonal, el este un vânat pentru forțe superioare, dar dacă intra în nagual el devine la rândul său un vânător, invulnerabil asemeni animalelor magice (cerbul întâlnit de don Juan, coiotul care îi apare lui Carlos) ce nu pot fi prinse niciodată. În descendența șamanului tradițional, care este un „vânător de suflete” ce îl precede pe vânătorul fizic (Hamayon, 1990), șamanul descris de don Juan este un „vânător de putere”, care nu vânează prazi exterioare, ci se vânează pe sine însuși și își haituiește propria energie. Această întoarcere asupra lui însuși, transformarea în propria pradă, face din vânător (hunter) un haituitor (stalker) în sensul vrăjitoresc dat de Juan Matus acestor termeni (Castaneda, 1980, 227). În urma aparent catastrofelei și terifiantei întâlniri cu membrii echipei sale șamanice, care îl ataca rând pe rând cu tehnici vrăjitoarești amenințându-i însăși viața, Carlos ajunge să înțeleagă ca doña Soledad, „surorile” și chiar ucenicii lui Genaro nu îl agresează pur și simplu, ci, după planul magistral al lui don Juan, îl „hatuiesc” ca să îl oblige să-și reamintească învățăturile din

„partea stângă” și să îl facă să își convoace și asume propria putere (to claim his power) (Castaneda, 1980, 126).

O alta tehnica este „mersul puterii” (the gait of power), o manieră ciudata de a merge și a fugi pe care don Juan i-o „preda” lui Carlos. Ea este o „pasa magica” dinamica, constând în a alerga, ușor aplecat în fața dar cu coloana vertebrală dreapta, ridicând la fiecare pas genunchii până la piept. În ciuda scepticismului lui Carlos, mersul acesta îi oferă, descoperă ucenicul, posibilitatea de alerga pe întuneric. El activează o formă de atenție secunda, care permite, asemeni mersului „ninja”, evitarea instinctiva a obstacolelor și gropilor, mersul pe timpul nopții (Castaneda, 1972, 169). Scopul practicării sale este însă mult mai „abstract” (Juan Matus atribuie calificativul de abstract nagualului, pentru a sugera totala lipsa de finalități curente a actelor vrăjitorești), mersul în general fiind, după don Juan, o modalitate de a „satura” cu senzații tonalul și a debloca în felul acesta, prin hiperstimulare, prima atenție. Într-adevăr, ucenicul va avea în mai multe rânduri ocazia de a constata că, executând „mersul puterii”, Genaro, unul din companionii lui don Juan, îi „fura” literalmente atenția și îl plonjează într-o stare de „realitate neobișnuită”.

În sfârșit, una din cele mai bizare tehnici de a deconstrui imaginea realității este „non-acțiunea” (not-doing). După cum am arătat, vrăjitoria este, în definiția lui Juan Matus, o chestiune de percepție, într-un fel de kantianism adaptat unui șamanism postmodern. Tot ceea ce ne înconjoară arata așa cum arata fiindcă îl „facem” să arate așa, îi impunem o anumită reprezentare (e adevărat, aceasta reprezentare nu este convențional sau aleatorie, ci depinde de configurația energetică a individului, de poziția „atenției” sale). Exercițiile de non-acțiune constau într-o anumită „deranjare” a perspectivei, care favorizează percepții neobișnuite. Viziunea normală este în acest fel alterata, până când are loc „oprirea lumii” (stopping the world), colapsul tonalului.

În mai multe rânduri, don Juan îi indica lui Carlos diverse moduri de dereglare sistematica a simțurilor. Cel mai important, vizând privirea, consta în încrucișarea ochilor până când imaginea obiectelor își pierde unitatea și se desface în două imagini separate, care permit sesizarea unor schimbări colaterale din peisaj, insesizabile pentru o privire focalizată. În felul acesta Carlos învață să distingă pe pământ culori diferite, care indica energia lor pozitivă sau negativă

(Castaneda, 1972, 49). Privind, la indicația maestrului său, nefocalizat, strâmb, crucis, ucenicul experimentează diferite distorsiuni și iluzii vizuale, luând spre exemplu o creangă de tufiș bătută de vânt drept un iepure monstruos sau o cârpă atârnată de un cactus drept o pată de energie galbena pe munții de la orizont. De fiecare dată, Carlos rupe vraja în momentul în care, schimbând poziția, privind din alt unghi, sfârșește prin a recunoaște obiectul „adevărat” pe care îl luase drept altceva. În mod semnificativ, el descrie clarificarea în termeni precum „și apoi ceva din mine a aranjat lumea” sau „brusc am rearanjat totul într-o perspectivă corectă” (Castaneda, 1972, 103, 186), semn ca, preț de câteva momente, lumea fusese „deranjată”, desfăcută din articulația ei vizuală.

O forma sistematică de deconstrucție a percepției este privitul lung (gazing) la diferite lucruri. Carlos afla că don Juan i-a pregătit pe fiecare din ucenicii săi să privească de focalizat la obiecte specifice, care constituie „specialitatea” fiecăruia dintre ei. Lidia se concentrează pe privirea umbrelor și a depărtărilor, Rosa a copacilor, Josefina a norilor, La Gorda a ploii, Pablito a stâncilor, Nestor a ploii și a plantelor, iar Benigno a depărtărilor. Privirea de focalizată duce la o alterare a viziunii lumii și induce o stare similară visatului. Scopul ciudatei concentrări prin deconcentrare este de a-l aduce pe vrăjitor în situația de a privi același lucru atât în stare trează cât și în visare, deci de a șterge limitele dintre trezie și somn, de a crea o stare de somn paradoxal și de trezie paradoxală (Castaneda, 1977, 305 – 309).

În această stare, atenția sau conștiința vrăjitorului este „furată” de obiectele privite. Carlos are o ciudată experiență contemplând apa unui râu până când o vede căpătând forma unor sfere verzi care îl iau cu ele. Pentru a-l readuce înapoi, don Juan trebuie să-l „urmărească” pe traseul acesta psihoid și să-l oblige să-și readucă atenția în locul de plecare. Implicația psihologică a unor asemenea experimente este tulburătoare: „călătoria” ucenicului poate fi citită ca un salt al vârfului activ al conștiinței sale în zone psihice inconștiente, neexplorate până atunci. Maestrul-saman joacă rolul unui psihanalist care îl ghidează pe ucenic în acest descensus ad inferos periculos, dându-i repere și ghidaje în lipsa cărora călătorul ar rămâne prizonierul unor ținuturi non-umane, nu s-ar mai putea întoarce la normalitate din nebunia cosmică în care a plonjat.

Dar și mai tulburătoare este afirmația lui don Juan că aceste

călătorii psihice sunt simultan și călătorii în spațiul fizic (după cum vom vedea, explicația șamanică va fi aceea ca deplasarea atenției pe oul luminos al individului determina „asamblarea” unor lumi diferite de cea obișnuită). Vechi mituri șamanice, cum ar fi cea a vrăjitorului călător pe fulger, capătă astfel o percutantă explicație psihoontologică. Don Juan atribuie vechilor vrăjitori, „Toltecilor”, cunoașterea și dezvoltarea unor tehnici de gazing sistematic, asupra pământului și umbrelor, a focului și apei, a josului și susului, a zgomotului și tăcerii, a mișcării și imobilității, toate aceste elemente fiind folosite pentru dislocarea atenției din poziția ei obișnuită și transportul ei în lumi paralele (Castaneda, E 1985, 80 – 81). Aceste călătorii nu sunt lipsite de pericole, cel mai mare, imputat de „noi” vrăjitori din stirpea lui don Juan „vechilor” vrăjitori din antichitate, fiind acela de a-ți fixa morbid cea de-a doua atenție asupra celorlalte realități și de a rămâne prizonier în acestea.

Asemenea fenomene de tulburare și dezorientare a percepției ne sunt accesibile tuturor, oricine poate invoca oricând jocuri cu distorsiuni și halucinații senzoriale. În cazul în care cărțile sale sunt pură invenție, Castaneda are genialitatea de a folosi percepțiile alterate drept baza pentru descrierea șamanică a lumii. La fel cu delirurile psihotrope, iluziile senzoriale servesc ca mijloc de certificare a autenticității, pentru ca nimeni nu ar putea nega realitatea lor psihologică. Supranaturalul, lumi paralele, sugerează Castaneda, nu se afla într-o dimensiune separată și egal de consistentă perceptiv cu lumea „normală”, ele sunt concomitente cu lumea noastră, iar calea de a le sesiza sunt senzațiile fugare și bizare pe care obișnuim să le înlăturăm ca ne semnificative.

În timp ce imaginația curentă, de la basme și literatura fantastică la filme și benzi desenate, reprezintă supranaturalul ca o lume cognoscibilă la același nivel de claritate cu lumea noastră, Castaneda plasează lumea cealaltă în nebulosul stărilor alterate de conștiință. Percepțiile dereglate, de-aranjate, sunt calea regală pentru a accede la mistică. Este adevărat, și psihologia contemporană se folosește de iluziile perceptiv pentru a analiza un material transcendent care se exprimă prin ele, ca în cazul desenelor Rorschach oferite spre interpretare pacienților pentru a le deoala fantezmele și obsesiile. Deosebirea dintre interpretarea psihanalitică și cea (neo) șamanică pe care o produce Juan Matus este că „realitatea

neobișnuită” la care se ajunge prin dereglarea simțurilor nu are o dimensiune psihologică, nu este închisă în inconștientul individului, ci are o dimensiune ontologică, are aceeași realitate cu lumea noastră.

Lumea obișnuită este uniformă și constantă datorită coroborării reprezentărilor sau, în termenii lui Juan Matus, coordonării inelelor de putere prin care oamenii „fac” tonalul. Ucenicul vrăjitor poate încerca să-și deregleze singur primul inel de putere, ca în cazul exercițiului dat lui Carlos de a-și focaliza privirea nu asupra unei pietre, ci a umbrei pietrei (umbrele, ni se spune, sunt niște non-acțiuni, niște porți către nagual) (Castaneda, 1972, 195). Don Juan face o demonstrație a posibilității șamanului de a distruge consensul primelor inele de putere ale unui grup de ucenici, arătându-se în fața acestora sub o înfățișare stranie, care se dovedește a fi fost diferită pentru fiecare dintre ei (Carlos îl vede îmbrăcat ca un pirat, dar ceilalți îl văd ca un călugăr, ca un cerșetor sau ca un cow-boy) (Castaneda, 1972, 206 – 210). Un șaman puternic, susține Juan Matus, poate schimba reprezentările unor grupuri întregi de oameni, ca în cazul vrăjitorilor care fac așa numitele operații chirurgicale cu mâinile goale.

Viziunea oamenilor obișnuiți este însă înlocuită cu viziunea vrăjitorilor atunci când mai mulți șamani își acordează inelele secunde de putere. Carlos trece printr-o experiență bulversantă când don Juan și don Genaro fac să îi dispară pur și simplu automobilul din fața casei. Ca de obicei, solidar punctului de vedere pozitivist, Castaneda încearcă să explice situația în toate modurile logice posibile: mașina i-a fost spartă și furată, don Juan îi înscenează totul folosind mai mulți acoliți care au dus mașina pe sus, cei doi benefactori îl hipnotizează, sau i-au dat fără să știe halucinogene. Dar apoi este cuprins de o stare de confuzie și absență, pălăria lui Genaro aruncată în aer cade pe automobilul reapărut din neant, ca și cum chiar pălăria s-ar fi transformat în mașină, iar Carlos are sentimentul că ceva este pe cale să iasă la suprafață în el. În acel moment, don Juan îi cere să „oprească lumea”, toată experiența revelându-se a fi un exercițiu de alterare a conștiinței prin perturbarea primului inel de putere al ucenicului de către inelele secunde de putere ale măștrilor săi (Castaneda, 1972, 236 – 255).

Șamanii din trecut, explica Juan Matus, știau să-și coroboreze cel de-al doilea inel de putere și să altereze imaginea lumii pentru grupuri întregi de oameni. Într-o explicație care evoca mai degrabă arheologia

și istoria misteriosofica la moda în zilele noastre (cum e spre exemplu cartea lui Richard Luxton și Pablo Balam, 1986, după care glifele maiase ar fi o „scriere nocturna”, semne grafice care transcriu viziuni șamanice), dar care sta pe un nucleu de sens obscur și revelatoriu în același timp, don Juan susține ca piramidele din México, cele din Tula spre exemplu, sunt niște construcții șamanice, niște uriașe „non-acțiuni” menite să de focalizeze atenția privitorilor și să permită concentrarea vrăjitorilor (Castaneda, 1981, 17). E adevărat, fixarea celei de-a doua atenții poate fi la fel de dăunătoare ca și a primei atenții, cu deosebire ca atunci grupurile de oameni „fac” o altă lume, la fel de consistentă ca și lumea noastră. Populații întregi, susține don Juan, ar fi dispărut conduse din tonal în nagual, dând, iată, o explicație (neo) șamanica misterului istoric al stingerii bruște și nemotivate a unor serii de civilizații amerindiene.

Când inițierea ajunge la stadii avansate, Silvio Manuel, un alt șaman din echipa lui don Juan, îl învață pe Carlos o serie de exerciții sistematice de „non-acțiune”. E vorba de exerciții în doi, pe care Castaneda le practica împreună cu o vrăjitoare din propria sa echipă, La Gorda. Primul dintre ele presupune izolarea celor doi într-un coș de lemn și rămânerea în stare de trezie vigilentă întreaga noapte. Al doilea consta în a sta culcați pe o parte, într-o poziție fetală, cu ochii închiși și auzul treaz. Al treilea rezida în suspendarea ucenicilor în niște hamacuri aeriene. Un al doilea set de non-acțiuni sunt mult mai complexe, urmărind vizualizarea și traversarea unui zid de ceata (un fel de barieră între tonal și nagual) (Castaneda, 1981, 234-241). După cum se poate vedea, aceste exerciții de stalking constau în provocarea unor stări de deprivare senzorială, de suspendare a stimulilor externi în care, după cum a arătat și psihologia experimentală occidentală, căderea pragurilor perceptive permite activarea și constelarea a diverse fantasme subliminale. Acesta ar fi mecanismul prin care diverse tehnici mistice, de la incubația antică la anahoreții creștini, provoacă viziuni și revelații.

Tehnica ce încununează toate practicile spirituale predate de Juan Matus este „oprirea dialogului interior”. Toate celelalte nu ar fi decât sprijine și modalități pentru a atinge starea de „cunoaștere tăcută”. Dialogul interior este un concept de psihologie intuitivă și autoscopica, care a fost definit, într-o formă sau alta, atât de misticii tradiționale cât și de psihologi și fenomenologi actuali cum ar fi

Husserl sau Ricoeur. În accepția lui Castaneda, atribuita lui Juan Matus, dialogul interior reprezintă modalitatea discursiv-temporală de existență a conștiinței. Vârful activ al conștiinței, sau întâia atenție cum îl numește don Juan, se raportează la lume printr-un continuu dialog sau vorbire cu sine însăși, în care numește și desfășoară într-o serie logică, „numărabilă”, ființele și obiectele înconjurătoare. Lumea este „făcută” și fixată într-o anumită viziune datorită acestei numiri continue. În diagrama punctelor psihice expusă de Juan Matus, primul inel de putere este, după cum am văzut, constituit de interacțiunea dintre „rațiune” și „vorbire”. A opri dialogul interior presupune a stopa mecanismul psihologic care creează și menține imaginea lumii, deci a „opri lumea”.

Într-o formă sau alta, toate tehnicile de alterare a conștiinței urmăresc blocarea vorbirii cu tine însuți. Yoga și alte tehnici hinduse și buddhiste recomandă meditația „cu „sau „fără suport” (samprajnata sau asamprajnata samādhi), adică preluarea sub control a fluxului conștiinței fie prin focalizarea pe o imagine unică, fie prin eliminarea tuturor imaginilor și gândurilor. Isihasmul disloca discursul eului cu sine însuși prin „rugăciunea în inimă”, repetare hipnotică a aceleiași rugăciuni până când toate celelalte gânduri sunt reduse la tăcere.

În cazul în care inventează totul, Castaneda are din nou geniul de a face să decoleze sistemul sau mistic pornind de la o autoobservație psihologică subtilă și revelatoare, dar accesibilă tuturor. Chiar dacă este greu să surprindă printr-un concept psihiatric riguros, dialogul interior este ușor de intuit și de conștientizat, iar tehnicile de a-l controla indicate de don Juan se bazează pe senzații comune, banale. Astfel, oprirea dialogului nu este un act de decizie teoretică, ci unul practic intuitiv. Pentru a o face, ucenicul trebuie să-și impună niște sarcini practice, care să-i capteze atenția. Foarte eficace este un tip special de mers (the right way of walking), cu degetele îndoite și cu ochii privind de focalizat și periferic întreg orizontul, care îneca atenția cu informații, și prin aceasta saturează tonalul (Castaneda, 1976, 236 – 237). Multe din acțiunile aparent fără sens pe care don Juan îl obligă pe ucenicul său să le îndeplinească nu au un scop propriu-zis, ci sunt menite să-i suspende dialogul interior.

Atunci când reușește să intre într-o asemenea stare, Carlos are într-o primă instanță impresia de lărgire a plajei de percepții: „Simțeam că sunt suspendat. Urechile păreau să mi se fi înfundat și

auzeam o multitudine de zgomote din tufişuri. Erau atât de multe încât nu puteam să le disting individual” (Castaneda, 1995 c, 25). În termenii unui psihanalist ca R.W. Bion, Castaneda practica o „atenție liber flotantă”, deschisă la toți stimulii. În explicația lui Juan Matus, Carlos devine capabil să distingă lucruri – de natura spirituală, care țin de alte plaje de percepție, deci de realități separate – pe care atenția obișnuită le ignora și înlătura, tocmai fiindcă nu se potrivesc descrierii lumii produse de dialogul interior. Făcând să se prăbușeasca tonalul, vrăjitorul își deschide percepția către dimensiunile ascunse ale nagualului, către „cunoașterea tăcută” din noi înșine, către „oceanul întunecat al conștiinței” cosmice (Castaneda, 1987, 164).

Scăderea pragurilor de inhibiție a percepțiilor, sau deschiderea porților percepției, cum le numește Huxley, se bazează pe creșterea nivelului de energie psihică. Toate tehnicile spirituale descrise de don Juan urmăresc economisirea și acumularea de putere. Omul are o cantitate limitată de energie, care de obicei este investită în întregime în tonalul. Pentru a deveni vrăjitor, omul trebuie să-și ordoneze și să-și curețe tonalul, încât energia eliberată prin pierderea importanței de sine, prin ștergerea istoriei personale, prin dezimplicarea din relațiile sociale, familiale și intime, prin castitate și abținerea (energia sexuală trebuie economisită pentru visare) (Castaneda, 1987, 55), prin recapitularea trecutului, prin starea de „inaccesibilitate”, prin oprirea gândurilor și a dialogului interior, să poată fi realocată nagualului. Pentru a percepe, a înțelege și a manipula „realitățile neobișnuite”, șamanul trebuie să acumuleze cantități neobișnuite de energie (Castaneda, E 1987, 167).

Toate studiile etnografice și etnologice asupra șamanismului tradițional vorbesc de boala șamanică, ca o formă de dereglare psihologică și fiziologică, caracterială și afectivă, care anunța elecțiunea viitorului șaman și însoțește inițierea sa (Eliade, 1997 b, 37 – 45; Delaby, 2002, 15 – 25). Castaneda oferă o variantă modernizată a temei, sugerându-ne o posibilă traducere a ei în termenii unei psihologii energetice în rezonanță cu concepte precum durată lui Bergson sau cu libidoul lui Freud și Jung. Ucenicul vrăjitor, arată don Juan, „pe măsura ce continua să realizeze acțiuni imposibile, sau pe măsura ce i se întâmpla lucruri imposibile, devine conștient că apare un nou tip de putere. O putere care-i iese din corp, pe măsura ce progresează pe drumul cunoașterii. La început este ca o mâncărime în

buric, sau un punct cald, care nu poate fi liniștit; apoi apare o durere, o jena profundă. Uneori, durerea și jena sunt atât de mari, încât luptătorul are convulsii luni întregi, iar cu cât mai severe sunt convulsiile, cu atât mai bine pentru el. O putere minunată este întotdeauna însoțită de o durere mare”. (Castaneda, 1995 a, 197).

Multe din experiențele bizare trăite de Carlos au remarcabilă calitate de a putea fi citite atât ca întâmplări supranaturale exterioare cât și ca evenimente psihologice interioare. Aflat împreună cu benefactorul sau în munți, ucenicul asista la o furtună ciudată, cu fulgere brazdând un nor de ceață, pe care don Juan o explica ca o bătaie de energii (Castaneda, 1972, 125 – 129). Cum Carlos suferă în același timp fenomene de dezorientare și alterare a conștiinței, sugestia tulburătoare este ca înfruntarea elementelor descrie de fapt procese energetice ce au loc în psihicul ucenicului. În mod similar, capturarea unui „aliat”, o ființă conștientă anorganică în explicațiile lui don Juan, este prezentată de don Genaro ca o serie de evenimente (contact, soc, senzație de învârtire și zbor, ceață etc.) ce pot fi interpretate și ca un spasm energetic trăit de vrăjitor, ca o trezire a „șarpelui kundalini” să spunem, din mistică hindusă (Castaneda, 1972, 259 – 260). Posibilitatea de a interpreta aceste întâmplări drept proiecții ale unor trăiri psihologice este unul din mecanismele de autentificare, menite să mențină încrederea cititorului, puse la lucru de cărțile lui Castaneda.

Conceptul vrăjitoresc prin care don Juan descrie depășirea pragului de energie care separa tonalul de nagual este cel de pierdere a „formei umane”. „Forma umană” ar fi energia specifică omului care menține indivizii obișnuiți la poziția primei atenții, iar pierderea ei constă într-o rupere a acestei fixații (breaking the fixation of the first attention). Cu alte cuvinte, forma umană este cea care „asamblează” lumea normală, care „face” (doing) lumea sau reprezentarea lumii așa cum o știm. Prin creșterea nivelului de energie personală, atenția sau voința (în sens vrăjitoresc) șamanului se eliberează din groapa de potențial a poziției tonalului și poate pătrunde în pozițiile nagualului. Pierderea formei umane constituie un climax al „bolii șamanice”, manifestându-se mai mult sau mai puțin violent, asemănător cu un atac cardiac în cazul Gordei (Castaneda, 1977, 155 – 159), sau cu o febra care coboară de la cap spre picioare în cazul lui Carlos (Castaneda, 1981, 2930, 111 – 112).

Creșterea tonusului produsă de exercițiile spirituale are efecte diferite în funcție de etapa în care se afla ucenicul. Câtă vreme nu și-a pierdut forma umană, vrăjitorul devine supratensionat, irascibil, cu „toane”, „sărit de pe fix”. Toți tovarășii lui Carlos din prima sa echipa sunt schimbători și imprevizibili: „Lidia face pe femeia dura care poate zdrobi pe oricine cu o privire. Josefina este cea nebuna, în care nimeni nu poate avea încredere. Rosa este fata nestăpânita, care mănâncă trântarii care o muscă” (Castaneda, 1997, 229). După pierderea formei umane, vrăjitorul intra într-o formă de indiferență și detașare fata de treburile curente, stare care nu se datorează unei lipse, ci unui surplus de tonus, investit însă în alte interese, încât lumea obișnuită pare neimportantă, fantomatică. În sfârșit, pe măsura ce cucerește tot mai mult control, precum don Juan și șamanii din echipa sa, vrăjitorul devine un înțelept (man of knowledge) a cărui energie debordantă se exteriorizează printr-o bună dispoziție permanentă și prin crize pantagruelice de răs. Privind lumea noastră din perspectiva „celeilalte realități”, don Juan și don Genaro îi surprind toate inconsistentele și incongruențele, amuzându-se copios pe seama ucenicilor, dar fără nicio răutate.

„Tăcerea interioară” este vehiculul pentru marele voiaj prin „marea întunecată a conștiinței”. După spusele lui Juan Matus, călătoria are două etape. Prima este pierderea formei umane, „momentul în care meschinăria umană dispăre ca și cum ar fi fost un nor de ceață plutind amenințător deasupra noastră, care se împrășteie treptat”. Al doilea este dobândirea „vederii clare” (clear view) sau a clarviziunii, adică a abilității de a percepe lumea dincolo de imaginea asamblată de primul cerc de putere, de a sesiza universul ca formă de energie pură (Castaneda, 2003, 251).

Juan Matus folosește două verbe sinonime în vorbirea curentă pentru a face o distincție esențială între cele două moduri de percepție, între tonal și nagual: a privi (to look) și a vedea (to see). „A privi se referea la modalitatea obișnuită de a percepe lumea, în timp ce a vedea presupunea un proces foarte complex, în virtutea căruia un om al cunoașterii putea percepe esența lucrurilor din lume” (Castaneda, 1995 a, 17). Vederea nu este singura cale de acces la realitățile neobișnuite, vrăjitorii pot „cunoaște” și prin alte tehnici spirituale cum ar fi dansul (e cazul vrăjitorului Zacateca), dar ea este „predilecția” lui don Juan și a liniei sale de șamani.

În fapt, vederea este un proces care duce dincolo de vrăjitorie. În „învățăturile” lui Juan Matus, toate reprezentările asupra lumii sunt echivalente între ele, astfel încât „explicația” vrăjitorilor are aceeași îndreptățire cu „explicația” curenta a universului. Ceea ce se schimbă nu sunt lucrurile, ci modul în care le privim, fiecare obiect putând fi văzut sub un aspect diferit în funcție de poziția atenției noastre. Totuși, exista o viziune constantă, dincolo atât de privirea oamenilor obișnuiți cât și de cea a vrăjitorilor, în care obiectele apar drept ceea ce sunt cu adevărat, noduri de energie. În momentul în care învață să vadă, șamanul încetează să mai fie un vrăjitor și un luptător, devine un „înțelept” (man of knowledge), care nu mai este implicat în niciuna din lumi, nici în cea de aici, nici în cele separate. „Vederea este opusă vrăjitoriei. Vederea te face să vezi lipsa de importanță a tuturor lucrurilor” (Castaneda, 1971, 47, 153, 168).

Așa cum omul normal „face” imaginea curentă a lumii, la fel vrăjitorul „face” o imagine vrăjitorească a lumii. Privirea este așadar o acțiune (doing) care assemblează o reprezentare, fie ea obișnuită sau neobișnuită. Vederea, în schimb, este o non-acțiune (not-doing), mai exact este non-acțiunea privirii. La fel cu tehnicile ascetice hinduse, care conduc la o stare total necontradictorie, vederea șamanică descrisă de Juan Matus depășește dualitatea și contradicția, care țin de acțiune. Alternativa adevărat/fals apare datorită diversității privirilor, multe din experiențe creându-i lui Carlos reacții opuse. Spre exemplu, întâlnind, într-o stare alterată de conștiință, un coiot care pare să îi comunice ceva, ucenicul este confruntat cu o dublă opțiune: un om normal, aflat în prima atenție, va susține că un animal nu poate să vorbească, în timp ce un vrăjitor va afirma că animalul a vorbit într-adevăr. Vederea depășește acest conflict al interpretărilor fiindcă nu assemblează nicio lume, iar coiotul devine „o ființă fluidă, lichidă, luminoasă”, „o ființă iridescentă de neuitat” (Castaneda, 1972, 188 – 191, 251).

La o primă aproximare, privirea este cea care construiește tonalul, în timp ce vederea dezvăluie nagualul. „Prin urmare, dacă un luptător observă lumea ca o ființă umană, el privește, iar dacă o observă ca un vrăjitor, el vede, iar ceea ce vede trebuie denumit, în mod corect, nagual” (Castaneda, 1997, 218). Cu toate acestea, prin prisma explicației de mai sus, după care tonalul, ca mod de reprezentare a lumii de către omul obișnuit, este echivalent cu

viziunea asupra lumii pe care o are vrăjitorul, rezulta ca nagualul nu este o alta reprezentare a lumii, un fel de „tonal al vrăjitorilor”, ci este realitatea energetica aflată în spatele tuturor acestor reprezentări. Mai corect este așadar a spune ca tonalul este rezultatul unei acțiuni (doing) – privirea, în timp ce la nagual se ajunge prin non-acțiune (not-doing) – vederea.

Privirea face parte din complexul de funcții al primului cerc de putere, ea emana de la primele două puncte din diagrama psihică desenată de Juan Matus, rațiune (reason) și vorbire (talking). Mai exact, privirea se conjuga cu dialogul interior și din cauza aceasta oprirea acestuia suspenda și acțiunea privirii. Vederea, în schimb, este unul din punctele alternative ale diagramei, alături de simțire (feeling) și visare (dreaming). Toate acestea trei sunt subordonate punctului care generează cel de-al doilea cerc de putere, voința (will). (Castaneda, 1976, 95). De aceea, vederea este controlată de instanțe precum voința și intenția, pe care don Juan le descrie drept structuri energetice ale ființelor vii prin care acestea se conectează la lumea înconjurătoare (Castaneda, 1976, 136). În clarificări și mai elaborate, vederea va fi definită ca o anumită modalitate de focalizare a privirii pe intenție și de deplasare a acesteia de pe obiectele tonalului (oamenii priviți ca trupuri fizice) pe cele ale nagualului (oamenii văzuți ca sfere de energie) (Castaneda, 1981, 308).

Deși pare a fi o „privire clară”, vederea nu este un simț vizual, ci o percepție globală, care implică întreaga ființă a vrăjitorului. Atunci când „vorbește” cu coiotul, Carlos nu îl „aude” scoțând sunete fizice, ci mai degrabă are simțământul (feeling) ca animalul îi vorbește mental, oarecum telepatic. În diferite stări de conștiința alterată, provocate de droguri sau de exerciții de dereglare a percepțiilor, Carlos constată că poate să vadă chiar dacă are ochii închiși sau dacă nu își simte trupul. De asemenea, vederea sa are calități neobișnuite, nefiind limitată fizic, de obstacole, de unghiul ochilor etc. În acest sens, vederea (neo) șamanică este un concept cu o bogată ascendență, toate religiile și misticile, antice și moderne, vorbind de ochiul lui Shiva și de al șaselea simț, de dar clarvizionar și de percepții extrasenzoriale.

Una din afirmațiile subtile ale lui Castaneda este aceea ca simțul (feeling) și vederea nu sunt modalități de percepție nedezvoltate, aflate în latentă sau așteptare, ci sunt pe deplin active la toți oamenii. Ceea ce face antrenamentul șamanic nu este să activeze niște simțuri

neantrenate, ci să atragă atenția asupra unor percepții pe care, din cauza fixației atenției, le trecem cu vederea sau le uităm. De aceea vederea presupune o reamintire a „parții stângi”, ea ține de „libertatea de a-ți aminti sinele” (the freedom to remember the self) (Castaneda, 1981, 60). Una din cele mai bizare experiențe ale lui Carlos este prilejuită de „demonstrațiile” pe care i le fac „surorile”, fetele din propria sa echipa de șamani. „Privindu-le”, Carlos are impresia ca asista la niște trucuri de magie sau hipnoza: Lidia pare să fugă pe pereți, Rosa sa atârne ca un pendul în aer, iar Josephina să dispară ascunzându-se în spatele propriei mâini. După o vreme însă, când niște pocnete și bâzâituri în ceafa și în urechi îl previn ca a intrat într-o stare alterată de conștiință, Carlos își amintește că le-a văzut pe fiecare din „surori” folosind fibrele de energie ale nagualului pentru a merge vertical, a atârna în aer, respectiv a se „ascunde” privirii (Castaneda, 1980, 272 – 273). Substituirea privirii cu vederea implică o „întoarcere a refulatului”, prin care Carlos „da drumul” la percepțiile pe care le cenzurase în momentul demonstrației.

După încheierea uceniciei și plecarea lui don Juan, Carlos va avea nevoie de mai mulți ani pentru a-și reaminti ceea ce a văzut în timpul lecțiilor cu benefactorii săi, dar nu a înțeles și a uitat pentru că nu avea suficienta energie ca să-și focalizeze a doua atenție. Toate demonstrațiile stranii pe care i le făcuseră don Juan și don Genaro au acest dublu aspect: privite, sunt acțiuni inexplicabile, aberante, cum ar fi salturile incredibile peste o cascadă, statul vertical pe trunchiul unui copac, sau planarile prin aer ale lui Genaro; văzute, apar ca modalități ale corpului de lumina al șamanului de a interacționa cu fibrele energetice ale universului. Mai mult, Carlos își va reaminti chiar exerciții complexe de vedere, cum ar fi văzutul împreună pe care don Juan îl învățase să-l practice cu La Gorda (Castaneda, 1981, 43, 220).

Al treilea punct din diagrama psihică subordonat voinței, alături de vedere și simțire, este visarea (dreaming). Alături de „arta haiturii” (stalking), „arta visatului” cuprinde un alt grup de tehnici spirituale care permit explorarea celorlalte realități. Castaneda pleacă de la premisa ca vrăjitorii se împart în două mari tipologii, în funcție de „arta” care li se potrivește mai bine, în stalker și dreamer. În timp ce stalkingul cuprinde învățături pentru „partea dreaptă”, menite să provoace „oprirea lumii” și decolarea în nagual, dreamingul exploatează experiențe de derealizare și accedere în „partea stângă” pe

care omul normal le trăiește în mod spontan. Unele din visele noastre, dar nu toate, sunt, după don Juan, adevărate porți de ieșire din tonal, pe care însă omul obișnuit le ignora sau le refulează, la fel cum face și cu percepțiile bizare din timpul zilei. Dreaming este arta de a controla visele, așa cum stalking este arta de a controla comportamentul diurn (Castaneda, 1987, 16).

Din nou, ar fi fastidios să trecem în revista funcția religioasă și metafizica a viselor, de la șamanismul tradițional și riturile de incubatie și oniromantie din religiile antice la romantism sau suprealism și psihanaliza. Important de subliniat mi se pare faptul că și visele, la fel cu halucinațiile psihotrope și cu percepțiile alterate provocate de tehnicile spirituale, alcătuiesc un grup de experiențe accesibile tuturor, pe care Castaneda le revalorizează într-un sens religios. Șamanismul lui Juan Matus devine astfel o tehnică „la îndemână”, fiindcă se bazează pe întâmplări psihice împărtășite de oricine. Subtilitatea revelatorie a sistemului lui Castaneda este de a susține că vrăjitoria consta nu în producerea de evenimente și lumi absolut noi, ci în mutarea accentului cognitiv (a percepției) de pe fenomenele psihologice considerate principale pe cele secundare. Prin aceasta demersul sau se înscrie în tendința general postmoderna de relativizare a canonicului (se poate vorbi de un canon și în psihologie, antropologie și filosofie) și o valorizare a secundarului necanonic din viața de zi cu zi.

Pentru a transforma visele în instrumente șamanice operative, este nevoie însă de o resemnificare și pragmatizare a lor. Deși pot fi clarvizionare, visele nu au nicio consecință pentru omul obișnuit, fiindcă acesta nu știe să le folosească, la fel cum nu poate controla nici delirurile psihotrope și nici percepțiile alterate. În fapt, omul obișnuit folosește visele în același fel cu dialogul interior, și anume pentru a „face” lumea, pentru a fixa tonalul. De aceea, așa cum reprezentarea trează a lumii trebuie făcută să se prăbușească, și reprezentarea onirică obișnuită trebuie colapsată. Visarea (dreaming scris în cursiv) este non-acțiunea visului (dreaming scris normal) sau non-acțiunea somnului, așa cum vederea este non-acțiunea privirii (Castaneda, 1972, 198199; Castaneda, 1981, 23).

Ideea subiacentă „învățăturilor” lui don Juan este că visarea este la fel de reală ca trezia, mai exact ca vederea. Mai mult, după pierderea „formeii umane” și atingerea unui anumit nivel de energie personală,

vrăjitorul nu mai are nevoie să adoarmă ca să practice visarea, el poate intra în visat direct din trezie. Don Juan arată ca modul acesta de a pătrunde în marea întunecată a conștiinței (the dark sea of awareness) a fost numit de vrăjitorii din vechime visare-trează (dreaming awake) (Castaneda, 1998, 181). Șamanul care și-a părăsit forma umană vede în fața sa, de fiecare dată când închide ochii, un mare ochi hipnagogic. Concentrându-se asupra lui el poate să-și declanșeze visarea, atunci când ochiul este mic visul fiind foarte precis și focalizat, iar când este mare visul fiind neclar și general, ca o imagine din avion (Castaneda, E 1980, 159 – 161). Psihologic vorbind, este ca și cum șamanul și-ar fi creat reflexul mental de a-și induce o stare de somn paradoxal, ochiul hipnagogic fiind un indiciu al caracteristicilor stării onirice.

Cu o mare precizie autoscopica, Castaneda distinge patru etape în declanșarea visării. Etapa preliminară este cea de „veghe liniștita”, în care „simțurile devin latente, și totuși, ești conștient”. A doua este „veghea dinamică”, în care visătorul vede o imagine, o scenă, un tablou tridimensional, foarte precis conturat, dar static. A treia este „asistarea pasivă” (passive witnessing), în care visătorul „nu mai vede un fragment de lume înghețat, ci este martor ocular al unui eveniment pe măsura ce acesta se desfășoară” În sfârșit, în cea de-a patra, „inițiativa dinamică”, visătorul se implică și începe să ia parte activ la peripețiile visatului (Castaneda, 1998, 132).

Pe cât de elaborate sunt practicile stalkingului, pe atât de sofisticate și complexe sunt cele ale visării. A pregăti sau a declanșa visatul (to set up dreaming) constă într-o serie de exerciții menite a trezi o anumită formă de luciditate în cadrul viselor, a deveni conștient într-un anumit mod de faptul că visezi. Prima sarcină pe care don Juan i-o dă lui Carlos este aceea de a-și visa mâinile, sau de a-și privi mâinile în vis. Piedica principală pe care trebuie s-o învingă ucenicul, și care îl blochează un timp îndelungat, nu este legată de posibilitatea de a-și visa mâinile, cât de a-ți aminti în timpul visului de această dorință formulată în stare de trezie. Psihologic, așadar, problema constă în transferul intenției din conștiința diurnă în cea nocturnă. Procedura practică sugerată de don Juan este de a alege imaginea sau scena pe care dorești s-o visezi și de a o menține deliberat în minte simultan cu oprirea dialogului interior (Castaneda, 1976, 11 – 12).

Visarea presupune dobândirea unui „control concis și pragmatic

asupra situației generale dintr-un vis” (Castaneda, 2003, 123), asemănător controlului pe care îl avem asupra unei situații diurne. Visătorul este capabil să dirijeze evoluția visului, astfel încât scenele să nu se succedă haotic, să nu îl arunce dintr-o parte în alta, ci să rămână fixe atât cât dorește. Pentru a opri curgerea și schimbarea formelor, visătorul trebuie să învețe să-și focalizeze atenția asupra obiectelor din vis. Mâinile servesc drept punct de reper, ucenicul fiind îndrumat să-și fixeze visul asupra lor, apoi să arunce priviri scurte asupra obiectelor dimprejur și, de fiecare dată când imaginile încep să-i scape de sub control, să revină la imaginea mâinilor. După fixarea scenelor din vis, următorul pas este dobândirea abilității de a călători în vis, adică de a controla locul și timpul unde dorești să ajungi (Castaneda, 1972, 112 – 113), Carlos reușind în felul acesta să-și vizeze orașul copilăriei cu o precizie a detaliilor caracteristica pentru o călătorie fizica (Castaneda, 1993, 27 – 28).

O nouă fază a visatului începe cu ceea ce în literatura psihiatrică se cheamă „halucinații autoscopice”, percepții complexe care îi dau individului impresia că își vede corpul într-un „câmp vizual exterior”. În ipoteza ca volumele lui Castaneda sunt „fiction”, putem presupune ca autorul a preluat din literatura parapsihologica o nouă temă, aceea a visurilor în care te vezi dormind, și a retopit-o în propriul sistem cu o inteligență și putere de asimilare extraordinare. După spusele lui don Juan, visele în care visătorul își vede nu doar o parte a corpului cum sunt mâinile, ci se vede pe sine însuși visând, reprezintă un prag important în preluarea sub control a visatului. În scop pedagogic, don Genaro îi povestește lui Carlos seria viselor autoscopice prin care își începuse el însuși inițierea în visare.

Fenomenele de autoscopie onirică le permit benefactorilor lui Carlos să introducă un concept esențial în aceasta vrăjitorie cu culoare de știința paranormală modernă: cel de dublu. „Visul în care cineva se privește dormind este timpul dublului”; „dublul își are originea în vis”, explica don Genaro, reluând învățătura pe care o primise el însuși de la propriul sau benefactor (Castaneda, 1976, 61, 65). Pornind de la o stare alterată de conștiință în care Carlos se vede simultan dormind în casa lui don Juan și mergând într-un loc de putere din desert, don Juan și don Genaro explica diferența dintre visător și visat ca o diferență între dublu și sine. Visătorul sau dublul este conștiința din vis a celui care visează, iar visatul este imaginea autoscopica pe care o are despre

sine cel care visează. Trezirea coincide cu reintegrarea visătorului în visat, cu reintrarea spiritului în trup, a dublului în sine.

„Dublul” sau „celălalt” este definit de don Juan drept un corp de vis. Tema este comuna șamanismului tradițional, unde se vorbește de diverse tipuri de suflete (suflet de viața, suflet de jungla, suflet de vis etc.), dar este din nou adaptata Zeitgeistului contemporan, prin descrierea sa în termeni de energie. Imitând modul de funcționare al primei atenții, care ne reprezintă pe noi înșine drept un corp fizic, cea de-a doua atenție, activata în timpul visarii, ne vizualizează sub forma unei „replici perfecte a corpului visătorului”, a unui corp de vis (dreaming body) (Castaneda, 1981, 23). Asemeni corpului astral din parapsihologia contemporană, dublul șamanic are o natură energetică și se poate deplasa oriunde și oricând, fără să fie împiedicat de obstacole fizice. Degajarea corpului de vis este punctul forte al dreamerilor, așa cum recapitularea și nebunia controlată (controlled folly) sunt realizarea esențială a stalkerilor (Castaneda, 1981, 209, 287).

Pornind de la un moment inițial în care se visează privindu-se adormit, Carlos învață să își controleze mersul în vis. Deplasarea și interacțiune cu obiectele și ființele din vis, constată el, nu depinde de gesturi fizice, cum ar fi mișcatul picioarelor, ci de voința, care îl face să alunece sau să leviteze prin locurile vizitate și să-și materializeze instantaneu intențiile (Castaneda, 1981, 50 – 53). În felul acesta, la fel cu șamanul tradițional care intra în stare de transa pentru a se decorporaliza și a vizita lumea spiritelor, ucenicul vrăjitor care se pretinde a fi Castaneda face și el călătorii din cele mai stranii, în lumi familiare și în același timp necunoscute. Progresiv.

Carlos învață tot felul de subtilități ale visarii, cum ar fi pătrunderea în alte timpuri și contactarea unor făpturi care nu mai exista (tigrii-cu-dinți-sabie spre exemplu), ceea ce se cheamă „visat fantoma” (ghost dreaming), sau întâlnirea în vis cu dublul unui alt visător (spre exemplu la Gorda), numit „visat împreună” (dreaming together) (Castaneda, 1981, 54, 127 – 132), sau posibilitatea de face din vise, prin așa numita „poziție geamăna” (twin-position, a te culca și în realitate și în vis în aceeași poziție), niște realități la fel de consistente și complete ca lumea normală (Castaneda, 1993, 229 – 232).

Acuratețea și subtilitatea notațiilor psihologice asupra viselor

constituie, și în acest caz, un dispozitiv de certificare a „non-fictionalității” cărților. Ca și halucinațiile psihotrope, experiențele onirice devin de la un punct încolo atât de complexe încât cititorul ajunge să se întrebe dacă descrierile acestea pot fi într-adevăr inventate. Autoobservația este atât de minuțioasă și complexă încât sugerează ca nu poate fi decât trăită. Iar pentru a împiedica cât mai mult timp suspendarea încrederii cititorului, Castaneda invoca permanent propria sa neîncredere în realitatea viselor sale. Mai mult, exercițiile însele i se par niște aberații, pe care don Juan i le impune pentru a-i provoca nebunia, dezagregarea mentală (Castaneda, 1972, 113). Scepticismul și angoasa lui Carlos sunt un fel de punte pe care încrederea cititorului este condusă incredibil de adânc în lumea viselor șamanice.

Și totuși, cât de mult poate fi amânată apariția neîncrederii, care este momentul în care disponibilitățile de credulitate ale cititorului occidental încep să se prăbușească? Castaneda este inatacabil câta vreme experiențele sale rămân cantonate în domeniul visului, înțeles ca halucinație nocturnă. Ca și în cazul delirurilor psihotrope, argumentul stării onirice, pe care și-l aplica Carlos însuși, camuflează problema realității efective a visului respectiv, deși don Juan și don Genaro susțin ca visarea și dublul sunt la fel de reale ca lumea obișnuită, chiar dacă au o altă compostură reprezentățională decât aceasta (Castaneda, 1976, 61). Câta vreme experiențele lui Carlos sunt reductibile la niște foarte sofisticate halucinații onirice, „bunul simț comun” al cititorului este menajat. Aceasta ar putea chiar merge mai departe și accepta posibilitatea ca anumite viziuni avute în dreaming să aibă o valoare premonitorie sau clarvizionară, să-i permită așadar ucenicului vrăjitor să anticipeze sau să ghicească, prin canale intuitive, lucruri petrecute în altă parte sau în alt timp pe care rațional nu ar avea cum să le cunoască.

Situația explodează însă atunci când visarea produce rezultate în lumea fizică. Cea mai terifiantă, deși în perfect acord logic cu premisele întregii învățătură, este afirmația lui don Juan ca vrăjitorul poate la un moment dat să inverseze relația dintre visat și visător, dintre sine și dublu: „O dată ce a învățat să viseze dublul, sinele ajunge la o ciudată răscruce, și vine un moment când îți dai seama că dublul este cel care visează sinele” (Castaneda, 1976, 77). Pus în mai multe situații de visare în care oscilează văzându-se alternativ când din

punctul de vedere al dublului (se vede pe sine rămas adormit pe o bancă), când din cel al sinelui (se vede pe sine depărtându-se de respectiva banca din parc), Carlos trăiește momentul în care nu mai poate distinge care este adevăratul sau eu, cel care visează sau cel care acționează în vis. Starea de confuzie, care poate semăna cu plonjarea în nebulă, este accentuată de exerciții și mai alambicate, cum sunt acelea de a te trezi în vis, de a avea un vis în vis, de a te culca în vis în aceeași poziție în care ești culcat în realitate etc.

Transferul conștiinței din visat în visător, din sine în dublu, poate produce, afirma don Juan, efectul șocant al trezirii visătorului nu în locul unde doarme sinele sau, ci în locul unde se visează dublul său. Don Genaro narează câteva experiențe în acest sens, iar Carlos ajunge el însuși să-și inducă un vis, asistat de don Juan undeva în Mexic, în care visează ca o vizitează pe Carol Tiggs, vrăjitoare din propria sa echipă, în casa ei din Arizona, și ca, atunci când dorește să se trezească, descoperă că nu se mai afla cu don Juan într-un oraș mexican ci în orașul lui Carol (Castaneda, 1985, 277 – 280). Explicațiile pe care și le oferă, siesi și cititorilor, că a fost hipnotizat, că a fost transportat în stare de letargie, că are colapsuri de memorie etc., par mai degrabă niște protecții împotriva ideii, cutremurătoare, înnebunitoare, ca asemenea experiențe ar putea fi într-adevăr posibile.

Or don Juan este categoric, transferul a avut loc în mod real, chiar dacă a folosit drept vehicul starea onirică, visarea. Dublul este aspectul individului din perspectiva celei de a doua atenții, a explicației vrăjitorului, așa cum corpul fizic este aspectul omului din perspectiva primei atenții, a tonalului. În visare, vrăjitorul se „comută” în dublul său, se deplasează unde dorește, iar apoi revine în sine, trezindu-se în locul unde a călătorit. Și mai înspăimântătoare, atât pentru Carlos ca personaj, dar și pentru cititorii aventurilor sale, confrunțați cu insidioasa îndoială „Știu foarte bine ca Castaneda inventează, și totuși...”, este revelația lui don Juan ca, în majoritatea întâlnirilor ucenicului cu don Genaro, acesta din urmă nu era sinele, ci dublul (Castaneda, 1976, 76). Așa s-ar explica nu doar aparițiile din senin, ci și seriile de demonstrații anormale făcute de don Genaro, imposibile pentru corpul fizic, dar posibile pentru corpul de vis.

Volumul Arta visatului duce aceste premise la dezvoltări accelerate, geometrice, de profunzimi tot mai amețitoare. Așa cum Huxley vorbea de porți ale percepției, Juan Matus afirma că exista

șapte porți ale visatului. Deși îl va introduce pe Carlos doar prin primele patru, acestea ating complexități exponențiale. Prima poarta este trecută atunci când vrăjitorul, prin exerciții cum ar fi vizualizarea mâinilor în vis, învață să își controleze desfășurarea visului și să aibă vise „adevărate”, vise în care poate observa obiectele și decorurile la fel cum ar face în stare de trezie. Condiția pentru a trece acest prag este aceea de a deveni conștient, în momentul adormirii, de faptul că ești pe cale de a adormi. Aceasta, susține don Juan, permite „atingerea” sau trezirea corpului de vis și înzestrarea lui cu capacitatea de a percepe (Castaneda, 1993, 20 – 34).

A doua poarta a visatului este trecută atunci când vrăjitorul învață să se trezească dintr-un vis într-altul sau să schimbe visele de o manieră deliberată. Visătorul devine capabil să se trezească înapoi la lumea sa doar atunci când o dorește, don Juan explicând ca mulți dintre vechii șamani au ales să nu se mai trezească niciodată în lumea noastră. În visele acestea, Carlos explorează lumi paralele, stranii, în care intra în contact cu făpturi energetice pe care don Juan le numește aliați și le descrie drept ființe anorganice conștiente. Acestea interacționează cu corpul energetic al ucenicului și îi pun la dispoziție energia necesară pentru a se deplasa prin lumilor lor. Neajunsul este ca, prin manevre psihologice absconse, aliații tind să îi facă prizonieri pe vizitatori și să nu le mai permită trezirea. Privita din afară, o asemenea întâmplare evoca pericolul pe care șamanismul tradițional îl califică drept pierdere sau rapt al sufletului, iar medicina drept o cădere psihotica sau intrare în coma profundă.

A treia poarta este atinsă atunci când vrăjitorul își provoacă vise autoscopice, adică se vede dormind. Acesta este semnul ca el și-a „completat” corpul energetic și ca de acum înainte nu mai este la cheremul energiilor străine, ci se poate deplasa și acționa în vis după propria voință. Dublul învață nu doar să privească, ci și să vadă în vis, ceea ce îi permite să distingă între visele false sau fantomatice, și cele reale, sau energetice. La fel ca în lumea obișnuită, și în visele reale vederea distinge fibrele de energie ale universului, ceea ce înseamnă ca realitățile paralele sunt echivalente tonalului. Aceasta implică faptul ca, prin visare, dublul sau corpul de vis este capabil să se miște cu egala ușurință atât în lumile din vis cât și în lumea diurnă. Cu alte cuvinte, arata don Juan, vrăjitorul „începe să amestece în mod deliberat realitatea visată cu realitatea lumii de cu zi” (Castaneda,

1993, 142).

A patra poarta presupune cucerirea capacitații de a călători cu corpul energetic și de a te trezi în locurile sau lumile visate. Corpul fizic este „dezasamblat” în lumea „oprta” prin visare, este „transportat” de către dublu și

„Reasamblat în lumea „făcuta” la trezire. Există trei mari clase de destinații pentru deplasările prin visare: șamanul poate călători între două locuri din lumea noastră, poate călători din lumea noastră într-o lume visată, energetic reală, și poate călători din lumea noastră într-o lume visată sau intenționată de un alt visător, energetic nereală dar nu mai puțin palpabilă (Castaneda, E 1993, 200). Ultimele aventuri ale lui Carlos din Arta visatului, în care este manipulat de un șaman din timpuri străvechi poreclit Proprietarul (the Tenant), sunt de o complexitate care îl depășește până și pe don Juan, nefamiliarizat cu practicile vechilor vrăjitori de materializare a viselor, deschizând adevărate vortexuri de perspective.

Subiectul multiplu

Plantele halucinogene, tehnicile de dereglare a simțurilor și visarea sunt modalități de a „opri lumea”. Deranjarea viziunii lumii presupune surparea principiului realității și dezorganizarea eului. Intrarea în stări de realitate neobișnuită este condiționată de emergenta unor complexe autonome sau euri alternative, care provoacă o dezagregare a personalității. Vorbind de compoziția anarhetipică a cărților lui Castaneda, spuneam că aceasta este în sintonie cu psihologia anarhică a stărilor alterate de conștiința pe care le explorează Carlos. Anarhetipul, ca mod de (de) structurare a realității, își găsește un corespondent în două concepte, în cel psihiatric, în buna măsură peiorativ, desemnând o maladie mentală, de personalitate multiplă (multiple personality disorder) și în cel psihologic și filosofic, neutru, de subiect multiplu.

În repetate rânduri, mai exact câtă vreme judeca experiențele prin care trece din perspectiva omului occidental, Carlos i se plânge lui don Juan că simte că nu mai înțelege ce i se întâmplă, că își iese din minți, mai mult, îl bănuiește pe benefactorul sau că urmărește în mod deliberat să-l facă să înnebunească. Privit însă din perspectiva „explicației vrăjitorești”, în acord cu teoria etnologică actuală după care maladia șamanică este doar o pregătire pentru cucerirea unei lucidități superioare, diagnosticul de personalitate multiplă care îl

sperie pe Carlos trebuie înlocuit cu cel de subiect multiplu, prin care se descrie o nouă formă de structurare a personalității.

În termenii „învățăturilor” lui don Juan, multiplicarea subiectului consta într-o separare a tonalului de nagual, a celor două atenții, a părții drepte de partea stângă. Conlucrarea dintre don Juan și don Genaro este explicată ca o necesitate „pedagogică”: don Juan joacă rolul unui învățător, a cărui sarcină este de a reorganiza „insula tonalului” ucenicului, în timp ce don Genaro este un benefactor menit să-l împingă în „marea întunecată” a nagualului. Dacă ființa umană este descrisă ca un „balon al percepției”, rolul învățătorului este de a deschide acest balon din interior, din tonal, prin rearanjarea obiectelor cunoașterii raționale, în timp ce acela al benefactorului este de a-l deschide dinspre exterior, prin familiarizarea cu obiectele cunoașterii vrăjitorești (Castaneda, 1976, 253 – 255).

Convențional, tonalul reprezintă partea dreaptă, iar nagualul partea stângă a „balonului percepției”. Exercițiile șamanice impuse de don Juan provoacă o separare a celor două părți, proces pe care psihologia occidentală l-ar caracteriza drept split personality. Castaneda relatează câteva experiențe angoasante, în care don Juan și don Genaro îi șoptesc simultan în urechea dreaptă și în urechea stângă comenzi diferite: „Efectul acestui duet șoptit era de-a dreptul extraordinar. Era ca și cum sunetul cuvintelor lor individuale m-ar fi împărțit în două. În cele din urmă, abisul dintre cele două urechi ale mele a devenit atât de mare, încât mi-am pierdut simțul unității. Eram fără îndoială eu, dar nu eram solid. Eram mai degrabă ca o ceață strălucitoare, o ceață gălbuie, ceva care avea sentimente” (Castaneda, 1995 c, 222).

Această stare, numită de don Juan însuși disociere, face posibilă perceperea simultană a două lumi diferite, cea normală, de zi cu zi, și una halucinatorie, suprainprimată peste prima, în care lumea apare ca o rețea de energii. „Puteam vedea două lumi separate; una era cea care trecea de mine și cealaltă care se apropia de mine. Nu am conceput asta așa cum face cineva în mod normal; adică, n-am devenit conștient de asta ca de ceva care nu-mi fusese dezvăluit până atunci. Mai degrabă am avut două realizări fără concluzia unificatoare” (Castaneda, 1995 c, 223).

Conștiința ucenicului este obligată în felul acesta să intre în stări nonliniare și noncontradictorii. Don Juan îi oferă lui Carlos o explicație

sofisticata, în acord mai degrabă cu principiile de incertitudine ale lui Heisenberg și cu matematica nonaristotelică a lui Korbyzki decât cu pregătirea unui vrăjitor. Percepția umană este organizată pe o axă, numită „aici și acolo”, care privilegiază pe „aici”, singurul element perceput complet, instantaneu și direct, și îl lasă pe „acolo” în ceața întrezăritului, a presupusului, a mediatului. Dubla viziune a șamanului îi permite în schimb să perceapă „aici și aici”, ca și cum s-ar afla în mai multe locuri deodată și le-ar analiza cu egala claritate pe toate. Din cauza aceasta, lumea oamenilor obișnuiți este „bidimensională”, ierarhizând totul pe axe de genul aici și acolo, sus și jos, bine și rău etc., în timp ce lumea vrăjitorilor este tridimensională, deoarece șamanul are un „al treilea punct de referință” care conferă „adâncime”. Acest al treilea punct de referință, echivalabil cu a treia atenție”, este atins atunci când ucenicul este capabil să perceapă două locuri în același timp (Castaneda, 1987, 241 – 243).

Stările de realitate neobișnuită, stările de conștiință ridicată, viziunea nagualică nu se supun logicii aristotelice a cuantificabilului și a tertului exclus. După cum am arătat, în heightened awareness vrăjitorul are impresia unei „schimbări de viteză”, care îi permite să înregistreze simultan semnale și senzații fugitive aflate în mod normal sub pragul sau perceptiv. De fiecare dată când don Juan îi aplică „lovitura nagualului”, ridicându-i energia mentală, Carlos este cuprins de „o claritate extraordinară”, în care toate lucrurile ies mai bine în relief. Mai exact, ucenicul devine capabil să sesizeze concomitent percepții de grade diferite care, în condiții normale, se exclud reciproc, unele (cele care „fac” tonalul) împingându-le pe celelalte (cele care vizează nagualul) în inconștiința sau uitare. „Accelerarea” conștiinței aduce o „bogăție incomparabilă în interacțiunile personale”, capacitatea de „a prinde înțelesul lucrurilor cu precizie și în mod direct. Fiecare fațetă a activității era eliberată de preliminarii și introduceri” (Castaneda, 1998, 168 – 170).

Inițial, constatând inaplicabilitatea categoriilor cognitive obișnuite la stările alterate de conștiință, Castaneda își definește viziunile drept blocuri conceptuale sau „unități de sens” (units of meaning) grupate într-un mod diferit, care dau naștere unei alte „interpretări senzoriale” a lumii. Aceste unități de sens sunt „conglomeratele de baza de date senzoriale și interpretările lor pe care sunt construite sensurile mai complexe” (Castaneda, 1971, 9). Ulterior,

pe măsura ce experiențele se înmulțesc, Castaneda constată că accentul cade nu atât pe interpretarea diferită a senzațiilor, cât pe modul de constituire și de organizare al acestor senzații. Termenul cel mai potrivit pe care îl găsește pentru a defini natura lor calitativ diferită este cel de „intensitate”, sau capacitatea de a percepe totul dintr-odată, ca „blocuri, ca mase voluminoase de detalii inextricabile” (Castaneda, 1981, 165).

Percepțiile normale sunt cuantificate, izolate și organizate liniar în timp și spațiu. Percepțiile șamanului sunt globale și integrante, fiecare viziune prezentându-se compact, cu toate componentele simultan și egal dispuse în mintea văzătorului. Carlos ajunge să înțeleagă ca incapacitatea sa de a-și aminti ceea ce a trăit în stările de conștienta sporită induse de don Juan ține de modul diferit de organizare mentală a acelor stări: „era în realitate o incapacitate de a pune memoria percepției noastre pe o bază liniară. Nu ne puteam lua experiențele una câte una și să le aranjăm într-o ordine secvențială. Experiențele ne erau accesibile, dar în același timp era imposibil să le refacem, pentru că erau blocate de un zid de intensitate” (Castaneda, 1998, 170).

Sarcina rememorării nu este așadar un simplu proces de aducere la suprafața a unor amintiri cu un grad scăzut de energie, ci de creștere a energiei psihice a ucenicului până când acesta reatinge „viteza” și „intensitatea” stărilor de „realitate neobișnuită”. Orice încercare de a traduce în concepte și noțiuni descrierile metaforice folosite de vrăjitori este sortită eșecului, din cauza incomensurabilității celor două descrieri. „Cunoașterea tăcută” (silent knowledge) nu se lasă tradusă în limbaj, „în cazul cuvintelor, problema este ca orice tentativă de a clarifica descrierile vrăjitorilor nu reușește decât să le facă și mai derutante” (Castaneda, 2000 a, 213).

Prin demiterea rațiunii și a limbajului, prin „oprirea dialogului interior” care construiește sensul global al experienței, viziunile șamanice narate de Castaneda devin anarhetice. Ele nu mai au un logos, o coloană vertebrală care să le desfășoare într-un scenariu ordonat și centripet. Fiecare viziune este totală și autosuficientă (atunci când percepe mai mulți oameni ca oua de energie, Carlos face observația ca nu îi vede „unul lângă altul”, ci are imagini separate, monadice, pentru fiecare. Castaneda, 1993, 15), și fiecare componentă a fiecărei viziuni este coprezentă și egal de importantă cu toate

celelalte. Anarhetipurile perceptive provocate de Juan Matus amintesc de definițiile mistice ale flintei divine: sunt niște blocuri de imagini nonierarhice și noncontradictorii, al căror centru ocupa întreg ansamblul. În baza structurii lor sintetice, amintirile stocate de ucenic în „partea stângă” revin concentric și cuantic, ceea ce ar explica dezvoltarea anarhetipica, nonliniara, prin acumulări iterative, a volumelor lui Castaneda.

Comutarea viziunii părții drepte în viziunea părții stângi este însoțită de un fenomen de autoscopie, adică, în termenii lui don Juan, cu degajarea dublului sau a corpului de vis (dreaming body). Manevra finală pe care trebuie să o realizeze cuplul de maeștri alcătuit din învățător (teacher) și binefăcător (benefactor) este ruptura ucenicului în două (splitting of a man) (Castaneda, 1974, 192). O scenă extraordinară este cea în care don Genaro îi cere lui Carlos să îl acompanieze într-un dans obscen cu mișcări ritmice ale pubisului. Brusc, ucenicul are impresia că s-a detașat de corpul care dansează alături de don Genaro și că se privește, rușinat, stând lângă don Juan. Apoi imediat are și impresia inversă ca, în timp ce dansează cu don Genaro, se vede pe sine stând alături de don Juan. Cu o vagă nuanță psihanalitică, don Juan îi va explica lui Carlos ca don Genaro i-a exploatat pudoarea sau pudibonderia pentru a-i provoca dedublarea între nagual (dansatorul) și tonal (privitorul), punându-l să facă gesturi obscene de care să-i fie rușine (Castaneda, 1985, 272 – 275).

Cogniția simultană de tipul „aici și aici” își are așadar suportul antropologic în simultaneizarea corpului fizic și a corpului de vis nu ca „eu și celălalt”, ci ca „eu și eu”. Inversarea rolurilor dintre visător și visat din arta visării, care permite deplasări magice prin trezirea nu la locul de culcare ci la „poziția visului” (dreaming position), presupune atingerea unui al „treilea punct de referință”, din perspectiva căruia corpul fizic și corpul de vis devin echivalente. În acest sens, Juan Matus susține ca noile generații de șamani au depășit condiția vechilor șamani. În timp ce vrăjitorii din vechime au fost interesați exclusiv de a doua atenție, transformând poziția vrăjitorilor într-o lume la fel de consistentă și de acaparatoare cu cea produsă de prima atenție, noii vrăjitori vad lumea normală și cea vrajtorescă drept două viziuni echivalente între ele. Pentru ei, „explicația omului obișnuit” și „explicația vrăjitorilor”, cu cele două lumi pe care le assemblează fiecare din ele, sunt doi „aici și aici” la care se raportează de pe poziția

binoculara a celei de a treia atenții.

„Partea stângă” care emerge de sub tonalul egocentric și autoritar al lui Carlos este nagualul său. După ce, printr-o complicata punere în scena, don Juan îl aduce pe ucenic la „punctul lipsei de mila” (place of no pity), acesta are, pentru prima oară, „viziunea clară a dualismului ființei mele. Ființa mea era compusa din două părți vizibil separate. Una era extrem de vârstnică, de calmă și indiferentă. Era greoaie, întunecată și legată de tot ce se afla în jur. Era acea parte din mine căreia nu-i pasa, pentru că era egală cu toate. Se bucura de lucruri, fără să anticipeze. Cealaltă parte era ușoară, nouă, zbuciumată, agitată. Nervoasă, grăbită. Îi pasa de ea însăși fiindcă era nesigură și nu se bucura de nimic, pur și simplu fiindcă îi lipsea capacitatea de a se conecta la orice. Era singură, superficială, vulnerabilă. Aceasta era partea cu care priveam lumea” (Castaneda, 2000 a, 148).

Proba finală la care don Juan îl supune pe Carlos pentru a definitivă separarea nagualului de tonal este un incredibil salt într-o prăpastie. În finalul Călătoriei la Ixtlan, Carlos și Pablito sunt îndemnați să se arunce pur și simplu de pe vârful unei stânci, după care fiecare se regăsește, după un interval oarecare de timp, și cu un evident gol de memorie, la casele lor. Perplex în privința a ceea ce i s-a întâmplat și a posibilității însăși de a fi supraviețuit unei asemenea căderi fizice, Castaneda revine de mai multe ori, în volume diferite, asupra întregii experiențe, pe măsura ce noi amintiri din „partea stângă” îi clarifica tot mai mult sensul întâmplării.

În Povestiri despre putere el își amintește astfel de „antrenamentul” preliminar la care îl supuseseră don Juan și don Genaro, într-o stare de conștiința ridicată. La fel ca în alte dați, învățătorul și benefactorul încep prin a-i vorbi simultan ucenicului în cele două urechi, provocându-i o impresie de disociere. Carlos începe să vadă emanațiile de putere ale lumii, iar don Genaro îl „arunca” în prăpastie de-a lungul unei fibre energetice pornind din oul său luminos. Ucenicul povestește a fi avut o percepție halucinatorie schizoidă, asemănătoare cu cea din experiențele de dedublare anterioare: o parte din el coboară în fundul prăpastiei și observa liniștit pietrele și tufișurile de aici, iar alta rămâne pe marginea prăpastiei, între don Juan și don Genaro (Castaneda, 1976, 258 – 260). Concluzia este ca cel care a sărit este dublul sau corpul de vis al lui Carlos, desprins de corpul său fizic.

În sfârșit, în Darul vulturului, explicația este și mai rafinată. În timpul saltului fizic propriu-zis, sub amenințarea morții, Carlos a fost obligat să-și provoace singur trecerea în „celălalt sine” (Castaneda, 1981, 313), să intre așadar în corpul de vis și să se trezească la o altă poziție de vis, neprimejdioasă, sigură, altă decât cea de plecare. Distanța dintre cele două locuri ale tonalului, cel de plecare (marginea prăpastiei) și cel de sosire (locuința sa din Los Angeles) este străbătută prin „gaura de vierme” a nagualului. În timpul acestei traversări, Carlos are senzația că este sfâșiat, că se dezmembrează și finalmente ca explodează într-o mie de bucăți, fiecare dotată cu conștiința, pentru ca apoi eul sau se recompună ca un întreg.

Dezagregarea personalității descrisă de Castaneda convine perfect definiției unui anarhetip și a unui subiect multiplu dus la cea mai amplă extensiune: „Nu mai exista acea unitate scumpă mie pe care o denumeam eu’. Nu mai era nimic și totuși acel nimic era plin. Nu era lumina sau întuneric, rece sau cald, plăcut sau neplăcut. Nu eram nici în mișcare, nici nu pluteam sau staționam, nici nu eram o unitate singulară, un eu, așa cum sunt obișnuit să fiu. Eram un miliard de euri care erau toate eu, o colonie de unități separate care aveau o legătura specială una cu alta și se uneau inevitabil ca să alcătuiască o singură conștiință, conștiința mea umană” (Castaneda, 1995 c, 317 – 318). Sistemul solar al unei personalități gravitând în jurul eului a explodat într-un nor de fragmente autonome de conștiință.

Deși amintesc de concepte precum cele de personalitate multiplă sau scindată, de complex autonom, de umbră jungiană etc., termenii de dublu sau de celălalt folosiți de Juan Matus (Castaneda, 1985, 272) nu au nicio conotație maladivă, niciuna strict psihologică. Scindarea personalității este înțeleasă ca un proces energetic de emancipare a corpului de vis și așadar de amplificare a conștiinței în vederea cunoașterii unor dimensiuni necunoscute ale universului. Prin aceasta, filosofia lui Castaneda depășește spaima pe care o manifesta omul modern față de spargerea unității eului, teama de schizofrenie și alte maladii mentale, și valorifică starea de multiplicare a personalității ca un proces pozitiv, de îmbogățire a ființei umane.

Eschatipul castanedian

Compoziția turbionară și aluvionară a cărților lui Castaneda, care reparcurs aceeași spirală concentrică mereu îmbogățită, reproduce spontaneitatea anarhetipică a stărilor alterate de conștiință

în care evoluează Carlos. Nu este mai puțin adevărat ca nebuloasa de experiențe, aparent imposibil de ordonat într-un sistem, sfârșește treptat prin a se decanta într-un scenariu mai mult sau mai puțin coerent, și anume în „explicația” vrăjitorilor sau „cealaltă sintaxa”. S-ar putea spune ca volumele lui Castaneda refac, în mic, procesul prin care a trecut însuși șamanismul tradițional. Conform analizelor lui Roberte Hamayon, trecerea de la vânătoare la păstorit a schimbat și funcția comunitară a șamanului, care nu mai povestește spontan, „la prima mână”, întâmplările prin care a trecut în stare de transa, ci reproduce învățături preexistente, moștenite de la strămoși și retransmise de șamanii anteriori. Aceasta dezangajare a învățaturii religioase din experiența extatica genuina permite codificarea și sistematizarea ei.

„Învățăturile” lui Juan Matus trec printr-o decantare și ordonare similară, pe măsura ce ucenicul care le reproduce acumulează experiențe și explicații. Dacă nebuloasa stărilor alterate de conștiința constituie un anarhetip, sistemul vrăjitoresc care emerge treptat și este fixat în volumul al șaptelea din serie, Focul lăuntric, alcătuiesc ceea ce am numit, cu un termen simetric celui de arhetip, un eschatip. Așa cum o sugerează și numele, dacă arhetipul este tipul prim, original, eschatipul este un tip ultim, final, care ia naștere în cadrul unui corpus de scrieri pe măsura ce autorul sau autorii succesivi progresează în organizarea materialului într-un scenariu explicativ unificator și centralizat.

După cum arătam, unul din dispozitivele de autentificare a cărților inteligent folosit de Castaneda este neîncrederea sistematică a lui Carlos, care da glas neîncrederii cititorului și funcționează ca un disclaimer pentru „învățăturile” lui don Juan. Insidios, însă, cărțile ne duc spre un punct unde explicația prin delir și alterare a conștiinței nu se mai susține, fiind nevoie de introducerea unei noi coerente. Explicația rațională, occidentală, explodează la sfârșitul volumului Al doilea cerc de putere, când Carlos nu mai găsește sprijin și nu mai poate susține viziunea eului lucid: „Lumea cealaltă, la care don Juan se referea practic din momentul în care ne-am întâlnit, fusese întotdeauna o metaforă, un mod obscur de a eticheta o anumită distorsiune perceptuală, sau cel mult un mod de a vorbi despre o anumită stare nedefinită de a fi. Cu toate că don Juan ma făcuse să percep trăsături indescritibile ale lumii, eu considerasem experiențele mele ca fiind ceva mai mult decât un joc al percepției

mele, un miraj pe care el ma făcuse să-l suport, ori cu ajutorul plantelor psihotrope, ori cu mijloace pe care nu le puteam deduce în mod rațional. De fiecare dată când se întâmplase, ma protejasem cu gândul ca unitatea eului pe care îl cunoșteam și cu care eram familiar fusese deplasată temporar. În mod inevitabil, imediat ce acea unitate se refăcea, lumea devenea iar sanctuarul eului meu rațional și inviolabil” (Castaneda, 1997, 314 – 315).

Folosirea stărilor alterate de conștiința ca vehicul de transcendere a Weltanschauungului curent presupune nu doar modificarea percepțiilor și a pragurilor de stimulare, ci și reasamblarea acestora în noi unități cognitive, diferite de cele cantitativ-logice. În afara unui „sistem” organizator, susține don Juan, viziunile șamanice ar rămâne haotice și inutilizabile, așa cum se întâmpla cu revelațiile poezilor și chiar ale misticilor. Acesta sistem este „explicația vrăjitorilor” sau „cealaltă sintaxa”, care funcționează ca o alternativă la explicația sau sintaxa curentă. Pentru a alterna sintaxele trebuie schimbată „baza socială a percepției”, termen atribuit de Castaneda lui don Juan. Reluând conceptul lui Edward Sapir de „arbitrary modes of interpretation that social tradition is constantly suggesting to us from the very moment of un birth”, „învățătura” lui Juan Matus îl lărgeste de la dimensiunea ideilor, a interpretărilor, la cea a percepțiilor și reprezentărilor. Prin educația continuă care începe de la naștere, copilul primește nu doar patternuri de gândire și de comportament social, ci și anumite „lungimi de undă” pe care să își acordeze percepțiile. Viziunea obișnuită a lumii, tonalul, este uniformă deoarece atenția tuturor membrilor societății este fixată pe aceeași poziție și generează aceleași reprezentări (Castaneda, 1993, 3, 76 – 77).

Arta vrăjitorilor ar consta în obținerea unei uniformități și coeziuni de percepție pentru poziții ale atenției din afara reprezentărilor obișnuite. În termenii lui don Juan, aceasta presupune activarea celui de-al doilea „inel de putere” și „coroborarea” lui cu „inelele” celorlalți șamani. O demonstrație extraordinară a acestor lucruri este oferită de don Juan ucenicilor vrăjitori întâlniți în desert. Maestrul le apare învățăcelilor sub un aspect ciudat, fiecare văzându-l în alt fel, ca un cerșetor, ca un domn în costum, ca un taran indian, ca un cowboy. Don Juan susține că le-a alterat percepțiile bruindu-le inelele de putere. Fiind singur, el nu a avut suficienta putere pentru a

le impune o imagine unica, de aceea fiecare a perceput diferit, în funcție de propriile sale predilecții (Castaneda, 1971, 211 și 1976, 255).

Scopul învățăturilor vrăjitoarești este coroborarea percepțiilor. Șamanul care își instruiește ucenicii trebuie nu doar să le provoace acestora perturbări perceptivă și stări alterate de conștiință, ci și să le ofere repere și chei pentru atribuirea de sensuri acestor „halucinații”. De aceea, ingerarea de droguri sau diversele transe psihedelice sunt curată sinucidere în lipsa unui șaman îndrumător, care să cunoască modul de a controla delirul psihotrop și de a juca rolul unui ghid prin labirintul celeilalte lumi. În lipsa semnificării consensuale șamanice, ucenicul ar rămâne prizonier în „realitățile neobișnuite”, într-un fel de nebunie autoprovocată. Șamanul este cel care ordonează experiențele halucinogene și fantezmele ucenicului, le conferă un sens și o finalitate, introduce noi „unități de înțeles” (units of meaning) (Castaneda, 1971, 15).

În nenumărate rânduri, Carlos are de făcut fața unui conflict al interpretărilor. Pentru a-și explica, în termenii „sintaxei” occidentale, ce i se întâmplă, el construiește scenarii și scheme. Urmând să ia parte la un mitote, el vine înarmat cu o teorie, cea a „conducătorului ascuns” (covert leader), prin care crede că poate explica faptul că, fără să comunice între ei, participanții se comporta ca și cum ar asista la aceleași evenimente supranaturale. Cum datele de teren nu-i verifica schema, Carlos afirma că nu mai are la dispoziție decât „explicația vrăjitorilor”, cea după care participanții au văzut întâlnirea cu spiritul (Castaneda, 1971, 44). Concurența modelelor epistemologice poate fi pusă în evidență în varii situații în care ucenicul are percepții contradictorii asupra aceluiași fenomen sau animal, care din perspectiva tonalului îi poate apărea ca un trântar sau un coiot, iar din cea a nagualului ca un gardian sau un aliat (Castaneda, 1971, 116 – 124, 250), ca un salt fizic într-o prăpastie sau ca o intrare în nagual.

Resemnificarea consensuală sau coroborarea șamanică sfârșește prin a organiza într-un sistem o masă anarhetică de percepții și viziuni în care ucenicul părea definitiv înghițit și rătăcit. Conflictul interpretărilor nu duce doar la „oprirea lumii” obișnuite, ci și la „asamblarea” unor alte lumi. În Realitatea ca proiect social, John Searle a expus un fel de „vulgata” a ontologiei fundamentale pe care o împărtășesc oamenii moderni (Searle, 2000, 18 – 19). Castaneda

parafrazează polemic un asemenea demers, așezând în deschiderea ultimului sau volum, Latura activa a infinității, un fel de poeme filosofice, din care primul constituie „sintaxa” omului obișnuit, iar celălalt este „cealaltă sintaxa”, cea a vrăjitorilor. E adevărat, în acord atât cu propria teorie a punctului de reper exterior reprezentat de a treia atenție cât și cu relativismul postmodern, niciuna din sintaxe” nu este privilegiata, ambele explicații fiind considerate echivalente.

Expunerea sistematică a „ontologiei” atribuite lui Juan Matus este făcută în Introducerea volumului Puterea tăcerii (Castaneda, 1987, 15 – 16). O voi urma în cele ce urmează pentru a rezuma concepția arhitecturală care încununează eschatipic „învățăturile” lui don Juan, concepție la care putem presupune că ajunge fie Carlos pe măsura ce înțelege lecțiile maestrului sau (în ipoteza „non-fiction”), fie Castaneda pe măsura ce își elaborează viziunea și își scrie cărțile (în ipoteza „fiction”).

Dacă fizica modernă așază la baza lumii niște entități tratate drept particule elementare, având o natură dubla, în parte materială, în parte energetică (celebrul dualism unda-corpusul), viziunea șamanică expusă de Juan Matus susține că universul este alcătuit dintr-o multitudine infinită de fibre incandescente împrăștiate în toate direcțiile, fără să se încalce sau să se respingă. Când învață să vadă, Carlos descoperă că lumea dimprejur, de sub peisajul obișnuit, îi apare ca o plasa de filamente luminoase, care au proprietatea remarcabilă de a apărea fiecare separat, într-o percepție non-aristotelică, unde nu funcționează principiul excluziunii. Trăsătura lor cea mai deosebită, însă, este faptul de a fi „conștiente de ele însele în moduri imposibil de înțeles pentru mintea umană” (Castaneda, 1993, 5). Ontologia lui Juan Matus este o noologie, o pansophie în care entitățile elementare sunt înzestrate cu o formă de conștiință indescriptibilă.

Aceste câmpuri energetice conștiente sunt numite „emanațiile Vulturului”, pentru că deriva dintr-o sursă cosmică de proporții infinite, pe care vechii șamani au numit-o metaforic „Vulturul”. Vulturul este cel care generează fibrele de lumina și da viața tuturor ființelor din univers. Scopul existenței este sporirea conștiinței, fiecare „ființa simțitoare” (sentient being) trăind pentru a-și îmbogăți cantitatea și intensitatea experiențelor. La moarte, filamentele sau emanațiile tuturor ființelor sunt resorbite, sunt „devorate” de către Vultur, care le consumă conștiința (awareness) (Castaneda, 1985, 39). Ontologia

aceasta are o dimensiune pulsatorie (cel puțin din perspectiva ființelor individuale), care amintește de schema emanatista a lui Plotin, în care Unul, cel care exista în sine, se revarsa în afară, „pleacă” din sine (prohodos), dând naștere lumii, și apoi se resoarbe, se „întoarce” înapoi în sine (epistrofé).

Astfel înfățișat, universul lui Castaneda are și un aspect predatorial, aproape terifiant, dar în acord cu viziunea despre lume a șamanismului de vânătoare. Imaginea Vulturului reia un simbol șamanic arhaic, cel al „pasarii de fier Kori” (Delaby, 2002, 123), sau al „Mamei-Pasare-de-Prada”, pasare uriașă, cu cap de vultur, cu cioc și pene de fier, care „clocește” sufletele șamanilor iar la moarte le devorează (Eliade, 1997 b, 49 – 50). Don Juan atrage însă atenția că este vorba de o imagine convențională, antropomorfizantă, prin care vechii vrăjitori doreau să facă inteligibile viziunile abstracte, indescriptibile, intraductibile pe care le aveau asupra acestei surse negre infinite cu dungi albe și străluciri fulgeratoare (Castaneda, 1981, 172 – 173).

În ceea ce îl privește, în locul imaginii monstruoase și grotești a unui Vultur care se hrănește cu suflete, imagine ce nu face decât să releve coloratura morbidă a practicilor vechilor șamani, Juan Matus prefera o descriere mai neutră. Sursa emanațiilor îi apare ca o forță care exercita o presiune dezintegrantă asupra tuturor ființelor și, la moarte, asemeni unui magnet, le atrage conștiințele (Castaneda, 1985, 42). Noii șamani, arata don Juan, numesc universul emanațiilor cu termeni precum „infinitul”, „spiritul”, „marea întunecată a conștiinței”, iar Vulturul – „latura activă a infinității” sau „intenția infinității” (Castaneda, 1998, 72).

Emanațiile Vulturului sunt grupate în „ciorchini”, roiuri (clusters) sau „mari benzi de emanații”. Ciorchinii energetici au aspecte și însușiri diferite: asemeni unor copaci sau unei vite-de-vie, unii produc „boabe” sau „bule” dotate cu conștiința, adică ființe vii, alții produc doar „organizare”, forme-cadru de existență. Spre surprinderea lui Carlos și în general a gândirii occidentale, don Juan definește viața nu prin calitatea de organism biologic, ci prin aceea de conștiință. A fi viu înseamnă a fi conștient (to be alive means to be aware), indiferent de natura fizică, organică sau anorganică, a entității respective (Castaneda, 1985, 81). Astfel, după maestrul lui Carlos, exista ființe organice și ființe anorganice, dotate în egală măsură cu diferite forme

de conștiință. Pământul, lumea în care trăim, s-ar întinde pe amplitudinea a patruzeci și opt de mari benzi de emanatii, dintre care patruzeci ar fi compuse din energie inanimata, iar opt din energie animata, din care șapte corespund unor făpturi anorganice și doar una ființelor organice (Castaneda, 1985, 157 – 159).

Fiecare din speciile vii, fie organice fie anorganice, are o anumită matrice sau tipar (mold), concept vrăjitoresc care aduce suspect de puternic aminte de cel platonician de eidos sau idee, sau de cel aristotelic de entelehie sau forma. Don Juan descrie tiparul uman drept „o structura de energie care servește la plasarea calităților umanității pe o masa amorfa de energie biologica”, asemănătoare cu „o matrita uriașă care formează la nesfârșit ființele umane, ca și când ar veni pe banda” (Castaneda, 1999, 279). Acest „tip prim” (adică arhe-tip) funcționează ca un fel de stanța care, la nașterea unui om, încapsulează un anumit număr din emanațiile libere ale Vulturului într-un ou sau cocon de energie (Castaneda, 1980, 155 – 156).

„Tiparul uman” poate fi văzut de către vrăjitori, fie ca energie pura, atunci când vrăjitorii și-au pierdut „forma umană” și nu mai sunt condiționați de percepțiile tonalului, fie ca o făptura antropomorfa, în acord cu obișnuințele de reprezentare ale primei atenții. Carlos are prilejul să vadă „matricea umană” în visare, viziune care îi produce o revelație, fiindcă, după explicațiile lui don Juan, misticii care reușesc să o întrevadă o considera a fi Dumnezeu, Iisus, sau vreun zeu. La fel ca în alte cazuri similare, explicația vrăjitorilor pretinde să surclaseze revelațiile din alte religii, să le explice ca moduri confuze și incomplete de a percepe ceea ce șamanii vad în mod deliberat și pragmatic. Deși îi produce lui Carlos un sentiment extraordinar de iubire și devoțiune mistică, „matricea umană” nu are, în învățătura lui Juan Matus, o natură personală, care să o facă un interlocutor sau un patron al oamenilor (Castaneda, 1985, 262 – 270).

Văzuți ca niște naturi energetice, oamenii au forma unor oua sau baloane luminoase, de dimensiunile unui individ cu mâinile întinse în lateral. Forma, aspectul și culoarea corpului energetic al ființelor vii, organice sau anorganice, variază de la specie la specie, și poate evolua în timp în cadrul aceleiași specii. Ființele anorganice au diverse forme, de tub, de ceașca, de minge, de clopot, de flacăra de lumânare etc (Castaneda, 1993, 111). Energia ființelor anorganice are un aspect sfârâitor, bolborositor și culori precum roz, roșu sau oranj strălucitor,

În timp ce energia ființelor organice valurește, pâlpâie sau scânteiază, iar culoarea ei este galben pal, mai galbena la animale. Energia oamenilor avea în trecut culoare de chihlimbar sau ambra, dar apoi a involuat la culoarea lichiorului (chartreuse) și în prezent la alb (Castaneda, 1993, 175 – 179). Prin exercițiile șamanice, vrăjitorii reușesc, în schimb, să-și restaureze energia, revenind la culoare chihlimbarie, chiar verzuie la vrăjitoarele foarte puternice, și la forma energetică a unor pietre de mormânt rotunjite la capete, pe care o aveau oamenii din vechime (Castaneda, 1980, 240).

Emanațiile libere din univers exercita o presiune continuă asupra emanațiilor închise în coconul luminos al ființelor vii. În explicația vrăjitorilor, potrivirea dintre vibrațiile filamentelor luminoase interne cu cele externe da naștere percepției și cunoașterii (Castaneda, 1985, 45 – 46). Alinierea emanațiilor este realizată de un centru energetic de pe oul de lumina numit punct de asamblare (assemblage point), care selectează o plajă de vibrații exterioare și o pune în legătura cu gama corespunzătoare de vibrații interioare. Punctul de asamblare este mobil, el se poate deplasa pe coconul energetic, realizând noi și noi conexiuni. Fiecare din aceste alinieri da naștere unei anumite imagini asupra lumii (Castaneda, 1985, 108).

În funcție de zonele accesibile punctului de asamblare, Juan Matus distinge trei mari categorii ale cunoașterii șamanice: cunoscutul, necunoscutul și incognoscibilul. Cunoscutul (the known), adică lumea așa cum o știm, este viziunea asamblată atunci când punctul se afla pe poziția sa obișnuită, comuna majorității oamenilor. Necunoscutul (the unknown) reprezintă lumile asamblate atunci când punctul se deplasează în zone îndepărtate de pe oul luminos, pe care le pot atinge doar vrăjitorii. Incognoscibilul (the unknowable) este alcătuit din toate benzile de emanații libere care nu au un corespondent în interiorul oului luminos și nu pot fi așadar aliniate pentru cunoaștere. Explorarea necunoscutului este tonica, energizantă, în timp ce încercarea de cunoaștere a incognoscibilului înnebunește și drenează vrăjitorul de energie. Confuzia între cele două domenii, arată don Juan, ar fi fost fatală vechilor generații de șamani, care au sfârșit prin a se pierde în univers sau a fi anihilați, spre deosebire de noile generații, care au învățat să facă o apreciere sobra a propriilor limite (Castaneda, 1985, 19, 33 – 35, 43).

În mod curent, punctul de asamblare al oamenilor este fixat

Într-un loc precis de pe oul energetic, în partea dreaptă, la trei sferturi din înălțimea fata de bază. Ea permite alinierea unui număr restrâns de emanatii, care alcătuiesc tonalul, sau lumea obișnuită, fizica. La naștere, punctul de asamblare are o mai mare libertate de mișcare, dând naștere percepțiilor infantile magice, dar, foarte curând, el este blocat pe poziția primei atenții, prin exemplul continuu oferit de către adulți. Faptul că avem o imagine comună asupra lumii se datorează nu doar coroborării primelor inele de putere ale membrilor comunității umane, ci mai ales fixării punctelor lor de asamblare în aceeași poziție de pe oul luminos, care produce reprezentări similare. Forța care determina situarea punctului de asamblare pe această poziție împărțită de toți oamenii, dând identitatea speciei umane, este așa numită „forma umană” (Castaneda, 1985, 222 – 223).

Punctul de asamblare poate ieși accidental din poziția primei atenții, în vise, în stări mistice sau în momente de primejdie, dar revelațiile acestea nu sunt susținute și în general sunt desconsiderate și refutate. Scopul „învățăturilor” lui don Juan, culminând cu „pierderea formei umane”, constă în preluarea sub control și deplasarea dirijată a punctului de asamblare în zone neexplorate ale oului energetic. Metoda cea mai rapidă de a disloca punctul din poziția tonalului este „lovitura nagualului”, o pasa magică, resimțită ca o lovitură pe omoplatul drept, prin care maestrul îl arunca pe ucenic într-o stare de conștiință ridicată (Castaneda, 1985, 110). Plantele psihotrope și tehnicile stalkingului și dreamingului, în schimb, urmăresc acumularea de către ucenic a unei cantități de energie personală care să-i permită să-și mute singur punctul de asamblare.

Punctul de asamblare este așadar un concept de psihologie (neo) șamanică (în varianta Juan Matus) ce desemnează vârful activ al conștiinței, nucleul care da identitatea ființei și poziția de sine în raport cu universul. El este flancat de alte trei noțiuni, care nuanțează antropologia energetică prezentată de Castaneda. Prima este cea de atenție, prin care este definită raportarea thetică (în termenii lui Sartre) sau pozițională a conștiinței de sine fata de lume. Prima, a doua și a treia atenție pomenite anterior se dovedesc a fi nu trei funcții psihice distincte, ci poziționări ale punctului de asamblare în diferite zone ale oului luminos. Prima atenție constă în alinierea filamentelor interioare cu emanațiile pământului (înțeles ca un cluster de emanatii), cea de-a doua cu emanațiile universului, însă din plaja de

frecvența umană, iar ce-a de-a treia cu emanații ale universului din frecvențe non-umane (Castaneda, 1981, 262).

A doua este cea de voință (will). Dacă într-o prima instanță, Castaneda desemna prin voință mai degrabă o poziție a punctului de asamblare de pe „diagrama psihică” (imagine care la rândul ei o premerge pe cea de ou energetic) opusă rațiunii și vorbirii, într-o a doua instanță, după ce antropologia sa capătă coerență, el definește prin voință energia care permite deplasarea punctului de asamblare și alinierea emanațiilor, adică producerea stărilor de realitate fie obișnuită fie neobișnuită. De asemenea, actele de voință sunt cele care fac posibilă mișcarea dublului sau a corpului de vis, precum și controlul fibrelor sau filamentelor sale energetice ce pleacă din zona ombilicului și facilitează interacțiunea cu universul emanațiilor (Castaneda, 1981, 142). În sfârșit, într-o definiție și mai rafinată, voința este energia care „aprinde” filamentele din interiorul oului luminos atunci când sunt aliniate cu emanațiile din afară, provocând actul de cunoaștere, starea de conștiință (awareness) (Castaneda, 1987, 122).

A treia este cea de intenție (intent). Dacă voința este o explozie de energie pură, oarbă, necontrolată, continuă, intenția reprezintă dirijarea deliberată (purposeful guiding) a voinței. Voința este o forță impersonală, în timp ce intenția este o forță personalizată, aflată la dispoziția individului (Castaneda, 1985, 170 – 171, 218). Deoarece controlează deplasarea punctului de asamblare, se poate spune că intenția assemblează lumea. Intenții diferite assemblează lumi diferite. Fiecare gest și acțiune, fiecare obiect sau ființă depinde de o anumită intenție a celui care îl înfăptuiește sau reprezintă. Dacă trupul fizic cunoaște spre exemplu intenția mâncatului dar nu pe cea a zborului, corpul de vis în schimb nu cunoaște intențiile funcțiilor fizice dar poate zbura. Șamanii sunt cu atât mai puternici cu cât cunosc intenția mai multor lucruri și mai multor lumi, pe care le pot invoca, pe care le pot produce și pe care le pot manipula în felul acesta. Don Juan, ni se spune, nu cunoaște pozițiile decât a câtorva zeci de intenții, dar unul din companionii săi, Silvio Manuel, este cu adevărat „maestrul intenției”, deoarece cunoaște intențiile a tot ce există (Castaneda, 1981, 149).

Care este statutul dat de Castaneda conceptului de intenție: unul psihologic, ca matrice sau pattern al reprezentării și cunoașterii, sau unul ontologic, de rațiune seminală sau arhetip platonician? În

Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind (1983), John Searle a elaborat conceptul de intenționalitate umană, pe care îl reia apoi în The Construction of Social Reality (1995), din perspectiva coroborării intențiilor necesara atribuirii colective de funcții și constituirii realităților sociale. În definiția lui Searle, intenționalitatea colectivă care construiește realitățile sociale este o funcție a individului uman, și nu a unei conștiințe comune sau unui spiritus mundi hegelian care transcende individul (Searle, 2000, 33).

Carlos Castaneda, în schimb, tratează voința și intenția nu doar ca instante sau energii ale individului, ci ca forte exterioare, independente de om, așa cum Schopenhauer făcea din voința principiul prim al lumii. Mai exact, voința și intenția sunt însăși acea forța cosmică pe care șamanii lui Castaneda o numesc Vulturul. Dar aceasta nu înseamnă ca șamanismul lui don Juan neaga realitatea și autonomia lumii exterioare, subordonând-o percepției umane. Sistemul sau nu este unul antirealist, deoarece el subordonează relativismului perceptiv doar reprezentarea sau înfățișarea obiectelor, nu existența lor. Pentru Juan Matus, emanațiile Vulturului au o realitate absolută și ele stau la baza a tot ceea ce există. Orice obiect sau ființă este alcătuit dintr-o cantitate de filamente luminoase, ce pot fi văzute ca atare de către șaman. Imaginile lor curente, în schimb, depind de circumstanțele poziției punctului de asamblare; spre exemplu, ceea ce, din perspectiva primei atenții, îi apare lui Carlos ca un trântar, din perspectiva celei de-a doua atenții, trezite cu ajutorul plantelor halucinogene, i se releva a fi un monstruos „gardian” al lumii celeilalte (Castaneda, 1980, 324).

Ambiguitatea între psihologie și ontologie pe care o cultiva însă sistematic „învățăturile” lui don Juan se datorează concepției pansofice sau noologice ce sta la baza lor. Vulturul și emanațiile sale sunt dotate cu conștiința, definiția vieții fiind, după cum am văzut, conștiința. Voința și intenția sunt așadar nu doar atribute sau energii ale individului, ele alcătuiesc substratul energetic al universului, din care individul se împărtășește. În acest sens, don Juan îl învață pe Carlos modul în care intenția sau „comenzile” Vulturului pot fi interiorizate, pot deveni intenția sau „comenzile” omului (Castaneda, 1985, 131). Integrându-se în intenția universală, șamanul o poate folosi pentru a intenționa la rândul său. Ucenicia vrăjitorului consta în „curățarea legăturii” personale cu intenția universală (Castaneda, 1987, 12). A

asambla o lume prin intenție nu înseamnă doar a construi o simplă reprezentare a unei realități energetice imuabile aflată în fundal, ci a genera noi realități pe baza patternului energetic care le guvernează. În Arta visatului, Carlos este deprins de către Proprietar cu tehnici înspăimântătoare ale intenționării, cum ar fi aceea de a crea prin dreaming lumi la fel de consistente cu lumea noastră, sau aceea, incomprehensibilă, de a o „intenționa în viitor” pe Carol Tiggs, într-o monstruoasă simbioză cu Proprietarul însuși.

Punctul de asamblare este menținut pe poziția tonalului de către dialogul interior. Dislocarea lui cu ajutorul diferitelor tehnici de alterare a primei atenții duce la „oprirea lumii”, la colapsarea reprezentării determinate de o anumită aliniere a filamentelor interioare cu emanațiile exterioare. Don Juan distinge într-o două tipuri mari de deplasări ale punctului de asamblare: mutari (shifts) și mișcări (movements). Mutarile sunt deplasări ale punctului de asamblare pe suprafața sau în interiorul oului luminos, care rămân așadar în plaja de frecvențe ale filamentelor pe care omul le are în comun cu fibrele universului, adică în domeniul necunoscutului (unknown) uman. Mișcările sunt deplasări ale punctului de asamblare în afara oului luminos, în zona unor emanații străine omului, adică în domeniul necunoscutului nonuman (Castaneda, 1993, 9). Mutarile aduc punctul de asamblare în poziții ale celei de-a doua atenții, în timp ce mișcările îl arunca în poziții ale celei de-a treia atenții.

În funcție de direcția în care se deplasează pe oul sau în interiorul oului luminos, mutarile punctului de asamblare pot fi clasificate în mai multe categorii. Corpul energetic este alcătuit din mai multe straturi, precum foile unei cepe. Unul din aceste straturi este tonalul, adică banda în care punctul de asamblare construiește imaginea lumii așa cum o știm. Din poziția tonalului, lumea apare ca o lume de obiecte materiale iar oamenii ca niște ființe fizice, corporale. În raport cu poziția curentă a punctului de asamblare, un prim set de deplasări posibile sunt mutarile laterale (lateral shifts), pe orizontală, spre dreapta și spre stânga, în banda umană de emanații. Când mutarile sunt minime, percepțiile rezultate sunt interpretate ca fantezii și reverii, când sunt mari sunt tratate drept halucinații și delir. Deplasările spre dreapta produc viziuni de activitate fizică, violență, crima, senzualitate, în timp ce cele spre stânga dau naștere la viziuni spirituale, religioase, mistice (Castaneda, 1985, 134 – 135).

Un al doilea set de deplasări posibile sunt cele pe verticală. Acestea ies din banda emanațiilor umane, dar rămân în banda mai largă a emanațiilor organice. Aceste mutări în poziții inferioare de pe oul luminos (the shift bellow) conduc vrăjitorul în lumea animală și vegetală. Fiecare animal și plantă are, la fel cu omul, o poziție specifică a punctului de asamblare, care da „forma” speciei respective. Coborând punctul de asamblare, șamanul „intenționează” poziții non-umane, putând lua forma unui animal (cum se întâmpla atunci când Carlos se „transforma” în corb) sau, spre exemplu, a unui copac (al cărui punct de asamblare este situat simetric fata de cel uman, la un sfert din înălțime de la baza corpului sau energetic. Cu ajutorul Catalinei, o vrăjitoare din generația anterioară lui don Juan, Carlos are senzația halucinantă de a se metamorfoza într-un animal monstruos, inexistent, între reptila, insecta și pasare păroasă) (Castaneda, 1985, 135 – 136, 150). Castaneda oferă astfel o interpretare speculativă hipersofisticată a temei transformării șamanului în animal totemic (xargi în Siberia sau nagual în America centrală) din etnologia tradițională (cf. Eliade, 1997 b, 155156; Delaby, 2002, 57).

Un al treilea set de deplasări posibile sunt cele către interior. Cea mai curentă mutare este cea provocată de „lovitura nagualului”, pe care don Juan o folosește în mod constant pentru a-l pune pe ucenicul sau în „stări de conștiință ridicată” în care îi da învățăturile pentru „partea stângă”. Datorită faptului că deplasarea punctului către centrul oului luminos da impresia ca s-ar face către stânga, mutarea de pe banda tonalului pe benzile nagualului ar fi fost convențional sau eronat numită și trecerea din partea dreaptă în partea stângă (Castaneda, 1985, 122). În asemenea stări non-raționale și non-verbale, Juan Matus îl supune pe Carlos unor experiențe care, în momentul revenirii punctului de asamblare în poziția tonalului, vor fi uitate. Reamintirea lor va necesita readucerea punctului de asamblare în pozițiile atinse prin alterarea conștiinței, fiecare „amintire” șamanică fiind practic stocată în poziția respectivă din oul luminos și fiind eliberată doar când filamentele respective sunt „reaprinse” de voință.

Când sunt suficient de puternice, deplasările către interior pot ieși din banda umană, spre alte clustere de emanații. Între configurația energetică a ființei umane și cea a universului există o omologie: așa cum oul luminos este alcătuit dintr-o serie de straturi sau învelișuri, la fel universul are structura unei papusi rusești cu un număr infinit de

sfere ce se înglobează. „Exista și alte lumi!” afirma don Juan. „Ele sunt înfășurate una într-alta, precum cojile unei cepe. Lumea în care existam este doar una din aceste coji” (Castaneda, 1993, 79, 80). De aceea, punctul de asamblare funcționează ca un fel de comutator, aliniind sau sincronizândoul luminos al vrăjitorului cu lumea coresponzătoare benzii de emanatii în care se fixează. Fie printr-o mutare adâncă în interior, fie printr-o mișcare puternică în afara oului luminos, șamanul assemblează sau „face” lumi noi, complete și autonome, atotcuprinzătoare (all-inclusive), la fel de reale și de „posesive” ca lumea obișnuită.

Ca fenomen subiectiv, pe care Carlos îl interpretează permanent ca pe o halucinație, ieșirea punctului de asamblare din banda umană în următoare banda de emanatii este percepută ca pătrunderea într-un ținut de nisipuri roșii bătut de vânturi, care soarbe energiile și îi paralizează pe vrăjitorii începători. Barierea dintre benzi este percepută de ucenicii aflați în stări alterate de conștiința ca un „zid de ceata” care împarte lumea în două, în dreapta și în stânga, și se rotește odată cu individul. Tehnica spirituală necesară vrăjitorului pentru a intra în nagual constă în a opri rotația zidului și a se întoarce cu fața către el, pentru a-l traversa printr-o mișcare aparent fizică (Castaneda, 1981, 154, 237 – 238). „Zidul de ceata” este o metaforă, arată don Juan, folosită de vechii vrăjitori pentru a desemna momentul de confuzie și vid perceptiv care se creează când punctul de asamblare încetează să alinieze filamentele lumii obișnuite și „aprinde” noi emanatii, neactivate până atunci (Castaneda, 1985, 257).

După cum susține Juan Matus, tonalul sau lumea obișnuită este cea asamblată de voința atunci când este aliniată cu două din cele patruzeci și opt de benzi care sunt accesibile omului, o bandă care oferă „structura” și o bandă cu conștiința organică, de care depind ființele organice. Prin mutarea punctului de asamblare, șamanul se poate deplasa în toate direcțiile spațio-temporale ale lumii noastre. Prin visare, spre exemplu, Carlos călătorește, sau mai degrabă se „teleportează”, între locuri diferite de pe pământ, ca atunci când adoarme în Mexic și se trezește la Carol Tiggs în Arizona, sau între momente diferite ale istoriei, ca atunci când își vizitează orașul din copilărie. Cu alta ocazie, don Juan îi aplică o „lovitură a nagualului” care îl arunca pe Carlos, prin biroul unei agenții de voiaj, la câteva cvartale depărtare și într-un alt moment temporal al orașului mexican

unde se afla (Castaneda, 1976, 147 – 151).

Dincolo de banda organică, fiecare din celelalte șapte benzi, care conțin emanatii cu conștiința anorganică, alcătuiesc câte o lume completă aliniabilă de către vrăjitori (Castaneda, 1985, 163). Trecerea dintr-o lume într-alta se face prin diferite puncte de putere (power spots) sau „porți”, prin „ochiul visării”, prin „sparturi” (cracks between the worlds) de tipul podului magic sau al grotesc-inspăimântătorului „vagin cosmic” dezvăluit de vrăjitorii din echipa lui don Juan (Castaneda, 1980, 47, 166 – 168, 286), care sunt corespondentul fizic sau reprezentarea exterioară a procesului psihic de mutare a punctului de asamblare pe o nouă poziție a corpului energetic. Saltul punctului de pe banda organică (tonalul) pe o altă bandă (nagualul) este numită „trecerea liniilor paralele” (Castaneda, 1981, 240 – 243, 303), traversarea din partea dreaptă în partea stângă și intrarea în „celălalt sine” implicând simultan asamblarea unei alte lumi.

Pe măsura ce acumulează tot mai multă experiența și energie, Carlos face tot mai des salturi în lumi paralele. Cea mai apropiată de lumea noastră, aflată pe o bandă contigua din oul luminos al omului, respectiv pe o „coajă” contigua din „universul-ceapa”, este o „lume neagră”, fără lumina sau strălucire, cu sol spongios și pufos, unde toate obiectele, inclusiv cerul, sunt negre precum carbunele. O altă este o „lume albă”, cu o lumină strălucitoare difuză, unde Carlos vizualizează un dom uriaș și unde poate fi văzută „matricea umană” (mold of man). La fel ca în legendele celtice irlandeze despre insulele magice de dincolo de ocean, lumile acestea au temporalități diferite de a noastră, cea neagră are o durată mai densă, îmbătrânindu-i pe cei care o vizitează, cea albă o durată mai vapoasă, o scurtă perioadă petrecută acolo echivalând cu ani trecuți în lumea noastră. Echivalentul religios pe care, foarte ingenios, Castaneda îl oferă acestor lumi șamanice sunt iadul și raiul, autorul întrebându-se dacă viziunile infernale sau paradiziace ale misticilor nu sunt moduri creștine de interpretare ale unor realități paralele (Castaneda, 1985, 211 – 215, 290 – 294).

Aceste lumi sunt populate de ființe conștiente anorganice, cu care șamanul poate intra în dialog și colaborare, numite din cauza aceasta aliați. Avem desigur de-a face cu o adaptare a unei alte teme din șamanismul tradițional, cea a spiritelor auxiliare și tutelare (cf. Delaby, 2002, 69 – 76). Juan Matus prezintă aliații ca pe niște ființe cu naturi energetice, forme luminoase și ritmuri de existență diferite de

cele ale oamenilor, dar dotate cu inteligenta, înțelegere și forme ciudate de afectivitate. La fel cu șamanii din vechime, Juan Matus și Genaro dispun de aliați personali, pe care îi lasă moștenire ucenicilor. Priviți în mod normal, aliații au forme neclare și cel mai adesea monstruoase, Carlos vizualizându-și nedorita „moștenire” sub forma unui jaguar cu ochi strălucitori, a unui coiot fosforescent, a unui om înalt chel și a unei uși umblătoare (Castaneda, 1980, 147). Văzuți însă în mod șamanic, aliații apar ca structuri de energie pură, asemănătoare cu ouăle de lumina ale oamenilor, dar cu forme și culori diferite.

Aliații pot fi chemați din lumea lor în lumea noastră, precum în halucinantă scena în care don Juan și Carlos tin o oglindă scufundată la o palmă adâncime în apa unui râu, până când, în imaginea reflectată, alături de chipurile celor doi, apare o a treia figura ce pare să încerce să urce afară din adâncul oglinzii (Castaneda, 1985, 88). Lumea noastră este bântuită de cercetași (scouts) din alte lumi, pe care însă oamenii obișnuiți nu îi percep. Vrajitorii, în schimb, învață să îi distingă prin visare și prin vedere. Aliații la rândul lor îi îndrumă sau îi atrag pe vrajitori în lumea lor, uneori la un mod fatal, cum i se întâmplă lui Carlos, care trebuie salvat de către întreaga echipă a lui don Juan din lumea ca un fagure de tunele întunecate a ființelor anorganice de pe cea mai apropiată bandă de emanații (Castaneda, 1993, 87). În interpretarea lui don Juan, a te lăsa capturat de către aliați, fie chiar și pentru a obține diverse forme de imortalitate, este un adevărat „pact cu diavolul”, prin care șamanii din vechime mai ales și-au pierdut libertatea de voință și au dispărut în lumi necunoscute (Castaneda, 1993, 173).

Dintre toate ființele anorganice, cele mai terifiante sunt „umbrele de noroi” (mud shadows) sau „zburătorii” (flyers), numiți așa datorită faptului că se deplasează făcând salturi lungi prin aer. Don Juan îl ajută pe Carlos să vadă asemenea umbre uriașe, impenetrabile și întunecate, care trec primprejurul lor aterizând cu bufnituri inaudibile care îi produc rău în stomac. Veniți din adâncul universului, zburătorii sunt niște predatori care se hrănesc cu energia oamenilor. Foarte concret, explică don Juan, zburătorii consumă permanent un halou de energie numit „mantaua luminoasă a conștientizării” (glowing coat of awareness) cu care se naște fiecare copil, dar din care oamenii maturi nu mai au decât o fâșie îngustă la nivelul solului, care le permite strict să supraviețuiască. În antroposofia lui Castaneda,

zburătorii sunt o verigă superioară a lanțului trofic universal, care îi „cultiva” pe oameni ca într-o crescătorie pentru a se hrăni cu aura lor.

Modul în care oamenii sunt menținuți în aceasta „sclavie energetică” nu este unul fizic sau violent, ci face parte dintr-o strategie subtilă și perversă. Minteă noastră, preocupările, gândurile, ideile și credințele noastre, afirma Juan Matus, sunt o „instalație străină” (foreign installation) care ne-a fost indusă pentru a ne deturna în permanentă atenția și a ne împiedica să ne concentrăm asupra noastră înșine. Minteă cu care gândim este de fapt mintea zburătorilor, iar speranțele, așteptările, visurile de succes, angoasele de eșec, invidia, lăcomia, lașitatea, sunt gânduri prin care predatorii ne disloca conștiința și o fac consumabilă. Singura manieră de a scăpa din această capcană este renunțarea la „instalația străină”, adică la conștiința părții drepte, și activarea părții stângi, a celui alt sine, emergentă minții adevărate. Toate tehnicile ascetice ale artei stalkingului, de la pierderea importanței de sine la oprirea dialogului interior, apar din această perspectivă ca niște modalități de a izola și alunga mintea predatorilor, moment în care energia vrăjitorului devine necomestibilă pentru zburători și se poate regenera reacoperind oul luminos (Castaneda, 1998, 215 – 234).

Prin această revelație, făcută abia în ultimul volum din serie, în Latura activă a infinității, Castaneda oferă un fel de cheie de boltă sau de închidere a „explicației” vrăjitorilor. Ea da însă o coloratură repugnantă, înfricoșătoare și apocaliptică „învățăturilor” lui don Juan. Evoluția rasei umane, afirma Juan Matus, ar fi fost la un moment dat deturnată de pe calea ei de apariția acestor predatori (Castaneda, 1998, 202). Schimbarea formei și a culorii oului energetic al omului actual nu ar ține de o evoluție naturală, ci de o decădere provocată din afară. Figura „umbrelor de noroi” concentrează tot ceea ce etica tradițională și creștina pune sub semnul păcatului și al răului. Este ca și cum, în zburători, Castaneda ar materializa umbra colectivă a societății umane, orgoliul, vanitatea și egocentrismul, meschinătatea, toate componentele negative și refulate ale caracterului. Poate fi văzută concepția lui Castaneda ca o modalitate de a delega responsabilitatea morală a indivizilor, prin proiecția și clivajul răului în niște ființe din afara oamenilor?

Pe de altă parte, „umbrele de noroi”, așa cum sunt înfățișate de Juan Matus, sunt niște „challengeri” ai condiției noastre de ființe

conștiințe. În universul șamanic al lui Castaneda, zburătorii, văzuți ca niște ființe la fel de terifiante pe cât erau demonii creștini, sunt un fel de ultima provocare, care îi obliga pe vrăjitori, și întreaga umanitate după aceștia, să evolueze pe calea spiritualizării și a autototalizării energetice, sub presiunea monstruoasă a aneantizării prin devorare. Oricum ar fi, luat în sine, sistemul lui Castaneda este poate cel mai virulent atac la adresa egoului, a raționalității și a condiției intelectuale a omului modern, pe care le clivează pur și simplu de natura umană și le atribuie unei colonizări psihice a umanității de către specii străine.

Conceptul de zburător se integrează de altfel foarte bine în spiritul șamanismului de vânătoare tradițional, în care oamenii, animalele și ființele supranaturale rulează într-un ciclu permanent al schimbului de forța de viață. Vrăjitorii devin „prazi din momentul în care se aventurează în acest univers predatorial” (Castaneda, 1993, 101). Din aceasta perspectivă, pradatorul suprem cu care este confruntată omenirea nu sunt „umbrele de noroi”, ci însuși Vulturul, sursa emanațiilor și a tuturor existențelor. Dacă zburătorii se hrănesc parazitărilor cu aura oamenilor, Vulturul devorează însăși substanța lor, filamentele luminoase închise în coconul energetic. Nu este și Vulturul un uriaș „cultivator” care folosește universul ca un fel de fermă, unde ființele vii au menirea să sporească conștiința emanațiilor și să-l „hrănească” pe creatorul lor? Dacă în figura zburătorilor este proiectată și clivată condiția noastră intelectuală deficicientă, în cea a Vulturului este proiectată însăși condiția noastră fizică de muritori.

În „învățăturile” lui Juan Matus, oamenii, precum toate ființele vii, mor deoarece conștiința lor sfârșește prin a fi consumată de Vultur sau, într-o imagine mai puțin antropomorfă, prin a fi resorbită în „oceanul întunecat al conștiinței”, în „infini” (Castaneda, 1998, 191). Vehiculul prin care Vulturul distribuie și recuperează conștiința (awareness) este așa numita „forță de rostogolire” (rolling force) sau „conveior” (tumbler). Atunci când învață să vadă, Carlos are posibilitatea de a contempla priveliștea energetică a unei suite nesfârșite de cercuri sau sfere de foc care străbat permanent universul și lovesc corpurile luminoase ale tuturor ființelor vii. Aceste sfere, emanând dinspre Vultur, au un dublu aspect și efect: un aspect „circular”, care are funcția de a întreține viața și conștiința ființelor, dându-le putere, direcție și împlinire, și un aspect „rostogolitor”, constând într-o permanentă presiune exercitată asupra ființelor, până

la zdrobirea și transportul lor înapoi la sursa (Castaneda, 1985, 228 – 229).

„Forța de rostogolire” izbește continuu oul luminos până când provoacă spargerea acestuia. În mod normal, oamenii au un fel de scuturi energetice protectoare, care deviază sau amortizează impactul sferelor circulare, dar acestea se subțiază și dispar în momente de tulburare, slăbiciune, boala. Chiar și în cazul celor mai puternici șamani, bătrânețea sfârșește inevitabil prin a le slabi voința, cea care ține adunate la un loc straturile coconului luminos (Castaneda, 1971, 198). Vrăjitorii care părăsesc poziția securizantă a tonalului sunt în mod deosebit vulnerabili la loviturile „conveiorului”, în special atunci când încep să-l vadă și se deschid direct către el. Presiunea „forței de rostogolire” provoacă desfacerea straturilor sau benzilor oului luminos, încât omul muribund pare să se descojească asemeni unei cepe (Castaneda, 1980, 290 – 291). Moartea unui om le apare celor care vad ca eliberarea, din coconul energetic spart, a unui nor de muște de foc, mii de flăcări mici care sunt supte de către Vultur.

Punctul vulnerabil de unde începe fisurarea oului luminos al oamenilor este o gaură (gap) situată în zona sau la înălțimea ombilicului. Atunci când vede sferele „forței de rostogolire”, Carlos are impresia că primește lovituri moi în stomac și e cuprins de o senzație de greață. Cu cât oamenii sunt mai lipsiți de putere, mai drenati de vitalitate, cu atât corpul lor luminos are o gaură centrală mai întinsă. La Gorda povestește că, atunci când îl cunoscuse pe don Juan, avea o imensă gaură neagră pe coconul luminos, iar Carlos, la rândul său, are de luptat cu o pată întunecată urâtă care nu îi permite să înfăptuiască diverse acțiuni ale corpului de vis. Aceste găuri trebuie închise treptat cu ajutorul tehnicilor șamanice până când ucenicii își recăpăta integritatea energetică (Castaneda, 1980, 119, 240 – 241).

Prin faptul că presează în permanentă asupra omului și că este de neînlăturat, moartea poate fi nu doar un dușman, ci și un „sfătuitor” al vrăjitorului. Una din tehnicile cele mai ciudate și aparent perverse, de-a dreptul masochiste, folosite de șamanii lui Castaneda pentru a exersa arta stalkingului este relația cu mici tirani (petty tyrants), persoane cu putere de viață și de moarte asupra supușilor lor (precum conquistadorii Americii), care îi obligă pe vrăjitori să își controleze perfect toate acțiunile pentru a supraviețui. Or, din acest unghi de vedere, cel mai mare „tiran”, tiranul absolut, este Vulturul însuși

(Castaneda, 1985, 17). Conștientizarea morții inevitabile este, după Juan Matus, singura capabilă să dea sobrietate și scop existenței vrăjitorului. Putând fi permanent văzută ca o umbră neagră în dreptul umărului stâng, umbra ce crește mai mare decât omul când acesta este pe cale de a muri, cum se întâmplase cu don Julian, maestrul lui Juan Matus, pe când fusese găsit de don Elias, propriul sau maestru (Castaneda, 1987, 37 – 39), moartea este cel mai bun „sfătuitor” pentru șamanii care vor să evite destinul oamenilor de rând.

Cărțile lui Castaneda ajung astfel să abordeze și marea temă, obligatorie pentru un orice sistem religios, a morții și nemuririi. Deși la început don Juan insistă în special asupra condiției noastre muritoare, tocmai pentru ca angoasa morții să provoace în ucenicul sau reculul necesar desprinderii din somațiile acaparatoare ale tonalului, de-a lungul volumelor emerge treptat o doctrină referitoare la opțiunile șamanului de a evita moartea. Manipularea conștienta și deliberata a propriului corp energetic permite anumite parade de evitare a eroziunii provocate de impactul permanent al „forței de rostogolire”. Incubațiile prin îngropare în pământ, spre exemplu, au efectul de a devia loviturile „conveiorului”, ca și alte atacuri energetice asupra oului luminos, fortificându-l și făcându-l mai durabil.

Atât don Elias, maestrul lui don Julian, cât și don Julian, maestrul lui don Juan, își întâlnesc ucenicii într-un moment când aceștia sunt în coma, într-o criză de tuberculoza primul, rănit de un glonț al doilea. Don Elias reușește să stopeze moartea viitorului sau ucenic cu ajutorul unei „pase magice”, o „lovitura a nagualului” care deplasează punctul de asamblare al muribundului pe o „poziție unde moartea nu mai contează” (Castaneda, 1987, 41). Deplasările punctului de asamblare permit modificări ale corpului energetic, prin care șamanii adopta forme non-umane ale unor specii organice, cum sunt copacii, sau non-organice, cum sunt aliații, cu durate de viața mult mai lungă decât cea a omului. Astfel, prin „mișcarea în afară”, punctul de asamblare deformează oul luminos dându-i forma de pipa sau de linie.

Ținând cont de definiția universului ca o creație a intenției sau a voinței, vrăjitorul poate „intenționa îndepărtarea morții” (to intend death away), construindu-și o configurație energetica mult mai rezistentă decât cea umană. Ființele anorganice sunt mult mai longevive decât oamenii deoarece corpul lor luminos are o forma alungita, fără deschizături, făcând mult mai bine fata loviturilor

permanente ale „forței de rostogolire”. Observându-i pe aliați, arata don Juan, vrăjitorii au învățat să le imite forma și să-și prelungească în felul acesta în mod indefinit existența. Don Juan și don Genaro îi oferă lui Carlos prilejul, într-o experiență terorizantă pentru ucenic, de a vedea un grup de vrăjitori din vechime, care supraviețuiesc de mii de ani, îngropați în pământ. Întâlnirea este halucinantă, deoarece, în acord cu sistemul lui Castaneda, vrăjitorii aceștia nu trăiesc în lumea tonalului (nu sunt așadar niște zombi sau alta specie de făpturi macabre), ci sunt aliniați cu lumi paralele și au așadar aspectul fantomatic al aliaților, mai exact s-au transformat și ei, prin mișcarea punctului de asamblare în afara benzii umane, în aliați (Castaneda, 1985, 233 – 245).

Stăpânii acestor tehnici de supraviețuire sunt numiți de Juan Matus „sfidatorii morții” (death de fiers). Cel mai spectaculos și mai incomprehensibil caz este cel al Proprietarului (the Ward, the Tenant, el Inquilino), un șaman din alte vremuri care își prelungește indefinit viața închizându-și periodic gaura (gap) din oul luminos, în momentul când aceasta este pe cale să cedeze și să provoace spargerea coconului. Pentru aceasta, Proprietarul a făcut o înțelegere cu linia de șamani a lui don Juan, primind de la fiecare nou conducător (nagual) de echipa cantitatea de energie necesară, în schimbul unor „daruri de putere” (gifts of power), adică al revelării unor noi poziții ale punctului de asamblare și deci a unor noi lumi (Castaneda, 1987, 77 – 78).

În calitate de succesor al lui don Juan, Carlos trebuie să contacteze și el Proprietarul, întâlnirea, narată în finalul Artei visatului, fiind poate cea fantastică, absconsă și înfricoșătoare din toate episoadele castanediene. În schimbul unei donații libere de energie, sfidatorul morții (el desafiante de la muerte) îi arată lui Carlos o serie de secrete ale punctului de asamblare. Astfel, prin întoarcerea punctului cu fața spre spate, vrăjitorul se poate transforma din bărbat în femeie, Proprietarul având înfățișarea unei femei (transpar la Castaneda câteva din obsesiile omului postmodern legate de relativismul și posibilitățile de schimbare nu doar a rolurilor de gen, ci și a sexului organic). La fel, Proprietarul îl duce pe Carlos în lumi fără realitate energetică dar consistente, asamblate prin visare, și îl învață să „intenționeze în cea de-a doua atenție” (cum este incomprehensibilul episod al intenționării lui Carol Tiggs). Darul cel mai mare pe care i-l face însă Proprietarul este posibilitatea de „a

zbura pe aripile intenției”, adică posibilitatea de a face să gliseze nelimitat punctul de asamblare, de „a se mișca înainte și înapoi pe energia aici-și-acum a universului” (Castaneda, 1993, 249, 259).

Cu toate acestea, tehnicile vechilor șamani de a-și prelungi existența i se par lui don Juan morbide, respingătoare, contra naturii, precum și provizorii, deoarece nu rezolva definitiv problema mortalității. Oricât ar trăi de mult, atât ființele anorganice cât și vrăjitorii care le adopta forma, tot sunt obligate într-un final să moară. Or iată ca, undeva în istorie, cu mult înainte de venirea europenilor, arata Juan Matus, șamanismul amerindian ar fi trecut printr-o revoluție și o reformulare. O nouă generație de clarvăzători (seers, videntes) ar fi repus în discuție și ar fi abandonat o mare parte din practicile vechilor șamani, inclusiv cele privind suspendarea morții. Noii șamani, susține don Juan, au descoperit o „opțiune ascunsă” pentru a evita neantizarea (Castaneda, 1998, 192).

Spre deosebire de vechii vrăjitori, care voiau să mențină cu orice preț integritatea oului luminos, noii vrăjitori au descoperit ca, pentru a obține imortalitatea, oul luminos trebuie abandonat. Este adevărat ca spargerea coconului reprezintă, pentru omul obișnuit, moartea, dar noii vizionari au găsit o manieră de a-și „deschide propriii coconi, astfel încât forța sa îi inunde în loc să-i rostogolească ca pe o ploșnită” (Castaneda, 1985, 227, 230). În loc să ducă la dispersarea filamentelor din interiorul oului și la înghițirea lor de către Vultur, aceasta racordare la emanațiile universului îi permite șamanului să intre în eternitate. Posibilitatea ca omul să nu fie devorat este un „dar al Vulturului”, care se „mulțumește” cu un surrogat, și anume cu experiențele de viață (înțelese ca energie acumulată în fibre conștiente) ale individului, eliberate de acesta printr-o recapitulare profundă (Castaneda, 1981, 220, 287).

Mijlocul de a sparge coconul luminos este numit „focul interior” (the fire from within). Lumina, căldura, focul mistic sunt teme întâlnite atât în șamanismul tradițional, cât și în alte religii cum este tantrismul, șamanul fiind considerat „stăpânul focului” (Eliade, 1997 b, 432 – 435). Castaneda oferă o variantă spiritualista a temei, în acord cu obsesiile contraculturii din epoca hippy, regăsibile la un Jim Morrison. Focul interior permite eliberarea nu doar din limitările tonalului, care corespunde unei poziții fixe de pe oul luminos, ci din limitările impuse de oul luminos ca totalitate, cu toate pozițiile sale. Libertatea totală

presupune alinierea la emanatii ale Vulturului necuprinse în coconi luminoși și în consecința activarea unor filamente de conștiința de dincolo de posibilitățile umane. De aceea, concluzia pansofica a lui Juan Matus este: „Libertatea totală înseamnă conștiința totală” (Castaneda, 1985, 299).

În mod practic, declanșarea focului interior consta în trecerea din a doua în a treia atenție. Prima atenție reprezintă fixarea punctului de asamblare pe banda umană din coconul luminos și alinierea, în consecința, a lumii așa cum o știm, a tonalului. Cea de-a doua atenție se activează prin deplasarea punctului de asamblare pe una din benzile non-umane din coconul luminos și alinierea uneia din cele șapte lumi accesibile vrăjitorilor. Aceste lumi paralele și simultane sunt la fel de consistente cu lumea noastră și din cauza aceasta, chiar atunci când au o temporalitate alterată, ce face posibilă prelungirea nedefinită a existenței, ele nu oferă o soluție radicală problemei morții. Vrăjitorii din vechime, arată don Juan, au rămas blocați în benzi și în lumi paralele, care s-au dovedit în felul acesta niște capcane la fel de absorbante pe cât este lumea normală pentru omul obișnuit.

Noii vrăjitori au descoperit însă că este posibil să alinieze nu doar câte o singură bandă de emanatii, ci mai multe benzi simultan. Antrenarea ucenicilor consta în aruncarea lor în poziții cât mai diverse și depărtate ale punctului de asamblare, acoperind pe cât se poate întregoul luminos. Fiecare experiență este „stocată” în filamentele poziției respective și este uitată atunci când punctul de asamblare se deplasează în alte poziții (Castaneda, 1993, 145 – 147). Reamintirea evenimentelor uitate ale uceniei, care pentru Carlos durează încă zece ani de la plecarea lui don Juan, consta în revenirea punctului de asamblare la poziția corespunzătoare și reaprinderea filamentelor dimprejurul acesteia (Castaneda, 1985, 53, 183).

Intrarea în cea de-a treia atenție este o manevră finală, posibilă atunci când șamanul a vizitat suficient de multe puncte din cele aproximativ șase sute de poziții ale oului luminos și a cucerit un control perfect asupra deplasărilor voinței sau intenției sale. În acel moment, el își deplasează fulgerător punctul de asamblare prin toate pozițiile vizitate anterior și aliniază simultan toate benzile din coconul sau luminos. Aceasta declanșează un total recall al tuturor experiențelor trăite (similar panoramelor vieții pe care le trăiesc muribunzii) și o total awareness (Castaneda, 1985, 67, 299).

Aprinderea tuturor filamentelor sparge oul energetic al șamanului, într-un fenomen care, din perspectiva omului obișnuit, apare ca o combustie spontană. În finalul uceniciei sale, Carlos și companionii săi asista, ni se spune, la autocombustia, explozia de energie și dispariția în infinit a lui don Juan cu întreaga sa echipa de vrăjitori (Castaneda, 1981, 323 – 314).

Cei care ating a treia atenție și intra în „marea întunecată a conștiinței” dețin un alt fel de control asupra timpului și a destinului. Una din cele mai absconse și metafizice explicații date de don Juan asupra naturii universului este cea a „rotii timpului” (the wheel of time). Pentru văzători, timpul ține de natura conștiința a emanațiilor Vulturului și poate fi văzut ca un tunel care vine asupra tuturor ființelor. Acest tunel este alcătuit dintr-o infinitate de „ni se laterale”, fiecare de natura infinită și echivalând cu câte o lume, pe care ființele le privesc compulsiv, pe măsura ce acestea se îndepărtează, rămânând captive în ele. Una din manevrele șamanice, operate de benefactori asupra trupului energetic al ucenicilor, este de a le „schimba direcția capului”, astfel încât viitorii șamani să nu mai privească timpul îndepărtându-se, ci în față, pe măsura ce vine. Aceasta schimbare a direcției atenției dinspre trecut spre viitor le permite vrăjitorilor să iasă din câmpul de atracție al „nișelor” și să „învâртеască roata timpului”, adică să se deplaseze liber pe benzile de emanații (Castaneda, 1981, 294, 305 – 306).

Am văzut ca posibilitatea șamanilor de a evita moartea, adică absorbția conștiinței în sursa tuturor emanațiilor, este numită de Juan Matus „darul” pe care Vulturul îl face tuturor ființelor, organice sau anorganice, acela de a oferi în locul forței de viață (life force) doar experiența lor de viață (life experience), eliberată prin recapitulare (Castaneda, 1998, 148). În fapt, Castaneda relatează sau creează un întreg mit, amintind într-o anumită măsură miturile amerindiene asupra zeilor originari (Quetzalcoatl, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca etc.) (Lehmann, 1995) dar mult mai speculativ și abstract, care explica figurativ și dramatic, drept acte ale Vulturului, patternul inițierii șamanice pe care îl urmează don Juan.

Pentru a oferi un ghid spre pasajul secret ce permite „eliberarea”, Vulturul ar fi creat în cadrul fiecărei specii câte o ființă specială, numită nagual, un leader menit să conducă câte o echipă de vrăjitori (termenul nagual, ca viziune șamanică a lumii, opus tonalului,

primește astfel o nouă încărcătura semantica, aceea de persoana care controlează necunoscutul din univers). Atunci când sunt văzuți, oamenii apar ca niște sfere de lumina cu două compartimente, unul corespunzând corpului fizic („partea dreaptă”), celălalt corpului energetic („partea stângă”) sau corpului de vis (dreaming body). Nagualii, în schimb, sunt niște ființe „duble”, ei apar ca două sfere de lumina suprapuse și au în consecința patru compartimente (Castaneda, 1998, 3, 70 – 71, 215). În plus fata de ceilalți vrăjitori, care au deja un dublu sau un celălalt reprezentat de corpul de vis, nagualii dispun de o „forma” (shape) suplimentara, de două ori mai mare decât corpul lor fizic, care le da posibilitatea să fie simultan prezenți în lumea tonalului și în cea a nagualului (în celălalt sens al termenului) (Castenda, 1980, 198199).

Dubla natura le conferă nagualilor un surplus de energie, care le permite acțiuni ieșite din comun și în primul rând conducerea unei întregi echipe de vrăjitori spre eliberarea prin focul interior (Castaneda, 1993, 10). Don Juan povestește că l-a ales pe Carlos drept ucenic în momentul în care i-a văzut dublul cocon luminos. Totuși, Carlos nu reușește să devină nagualul unei noi echipe de vrăjitori deoarece, după cum descoperă după o vreme benefactorul său, el are o structură energetica aparte, aceea de „nagual cu trei protuberante” sau trei compartimente (Castaneda, 1981, 231 – 232). De aceea, în întâmplările povestite în Al doilea cerc de putere și în Darul Vulturului, Carlos va trebui să se desparta de prima echipa care fusese pregătită pentru el și să aștepte formarea unei alte echipe de vrăjitori.

Mitul etiologic prezentat de Juan Matus drept „regula” (rule) șamanilor continua cu crearea de către Vultur a echipei nagualului. Alături de bărbatul-nagual exista o femeie-nagual, cei doi fiind un fel de ființe gemene, complementare, uniți printr-o legătura energetica. Vulturul duce femeia-nagual în lumea cealaltă, în așa fel încât ea să constituie un fel de cap de pod care să-l atragă pe bărbatul-nagual și echipa sa spre pasajul secret către infinit. Echipa nagualului cuprinde mai multe serii de câte patru oameni, care corespund energetic și temperamental celor patru direcții cardinale, nordul, estul, sudul și vestul. O primă serie este compusa din bărbatul-nagual și alți trei bărbați, un maestru al stalkingului, unul al visatului și unul al intenției. În cazul echipei lui don Juan, aceștia sunt don Vicente, don Genaro și Sivio Manuel. Alte două serii, una de stalker și alta de dreamer, sunt

compuse din câte patru femei, două câte două pentru fiecare punct cardinal: Zuleica și Zoila pentru Vest, Cecilia și Delia pentru Sud, Carmela și Hermelinda pentru Est și Nelida și Florinda pentru Nord. În sfârșit, la aceștia se adauga patru „curieri” sau cercetași care explorează necunoscutul deschizând drumul întregii echipe.

Înainte de a putea pleca în călătoria definitivă, un nagual trebuie să instruiască o nouă echipă de ucenici care să le succedă și să transmită mai departe „regula”. În felul acesta, Carlos este ales drept nagualul sau conducătorul unui nou „ciclu”, din care fac parte femeia-nagual Carol Tiggs, apoi Pablito, Benigno, Nestor și Eligio (acesta părăsind lumea împreună cu echipa lui don Juan), și în sfârșit Elena sau La Gorda (Grasana), Josefina, Lidia și Rosa. Chiar așa restrânsa cum este, echipa lui Carlos se dovedește a fi nefuncțională, din cauza faptului că presupusul ei conducător este un nagual cu trei protuberante sau compartimente, ceea ce face colaborarea între ei aproape imposibilă. Pentru a ieși din acest impas, care amenința să îi lase fără succesori, companionii lui don Juan reunesc pentru Carlos o nouă echipă, mult mai mică, potrivită naturii sale, alcătuită din Carol Tiggs (femeia-nagual), Taisha Abelar (stalker) și Florinda Donner-Grau (dreamer).

O problemă foarte ciudată legată de aceste trei vrăjitoare din „ciclul lui Carlos” este aceea că, spre deosebire de La Gorda, Pablito, Nestor etc., ele nu sunt simple făpturi de hârtie, personaje pentru a căror autenticitate garantează doar cărțile lui Castaneda, ci femei reale, care pot fi întâlnite, scriu cărți, dau interviuri, conduc școala de Tensegritate după moartea „noului nagual”. Despre Carol Tiggs, care în Arta visatului se arată că dispăruse în infinit în timpul ciudatelor experiențe ale lui Carlos cu „Sfidatorul morții”, aflăm, dintr-un interviu luat de către Concha Labarta celor trei femei-vrăjitoare (publicat în Mas Alla, Spania, 1997, reluat de Laugan Productions 1997 – 2003), că s-a reîntors în lumea noastră în 1985. Taisha Abelar și Florinda Donner-Grau au publicat cărți, *The Sorcerers' Crossing* (Trecerea vrăjitorilor, 1995), respectiv *Shabono and The Witch's Dream. Opinion of Manu from Colorado și Being-In-Dreaming*, în care relatează inițierea lor de către Juan Matus. Ce se întâmplă? Avem de a face cu o dovadă exterioară că relatarile lui Carlos sunt autentice, sau asistăm la un fenomen de contaminare, din motive greu de deslușit (intrare într-o ficțiune colectivă, șarlatanie literară în lanț, etc.), prin care religia lui

Castaneda câștiga nu doar adepți ci și noi preoți?

Revenind la mitul etiologic expus de don Juan, crearea echipei nagualului de către Vultur are drept scop facilitarea unor manevre magice care nu ar putea fi îndeplinite de un vrăjitor singur sau i-ar fi fatale. Colaborarea lui Carlos cu La Gorda sau cu Carol Tiggs, în exerciții de „vedere-împreună” (seing-together) și de „visare-împreună” (dreaming-together) le permite deplasări ale punctelor de asamblare și în consecința experiențe de transcendere și călătorii în lumi necunoscute. Văzutul în echipa, arata don Juan, este singura posibilitate de a vedea direct Vulturul și „forța sa de rostogolire” fără a fi zdrobit de aceasta (Castaneda, 1985, 181).

Dintre formele de lucru în echipa descrise de Castaneda, cele mai elaborate sunt „formația toltecului” și „formația șarpelui”. „Formația toltecului” este alcătuită din nagual și patru vrăjitoare lipite de el în fața și în spate, în dreapta și în stânga, reprezentând cele patru direcții cardinale. Combinarea energiilor lor, constata Carlos, face posibila salturi în infinit prin care cei cinci se tocesc din tonal, ca o ceata, și apoi redevin solizi, se rematerializează sub privirile stupefiate ale lui Pablito, Nestor și Benigno (Castaneda, 1980, 315 – 321). „Formația șarpelui” este cea mai complexă, cuprinzând întreaga echipa a nagualului, dispusa pe perechi, în șir, sub forma de șarpe. Aceasta este, se pare, poziția sub care grupul de vrăjitori face saltul în infinit: în finalul Darului Vulturului, Carlos povestește ca a văzut echipa lui don Juan arzând cu „focul interior”, sub forma unui șir de lumini pe cer, amintind de imaginea mitică a lui Quetzalcoatl, „Șarpele cu pene” (Castaneda, 1981, 6667, 314).

„Regula” impusa de Vultur pentru a acorda „darul” imortalității făpturilor conștiente are aspectul unui mit sau al unei legende care oferă, în termenii lui Eliade, un „model exemplar”, un scenariu petrecut in illo tempore și reiterat de către descendenții ființelor originare. Totuși, susține don Juan, „a fi implicat în regulă poate fi descris ca a trăi un mit. Don Juan trăia un mit, un mit care îl luase în stăpânire și făcuse din el un Nagual” (Castaneda, 1981, 172). Vrăjitorii lui Castaneda nu performează spectacular și nu înscenează dramatic o poveste originară, ci (re) parcurg o inițiere personală, o cale energetica ce duce la transformare și în final la transcendere. În mai multe rânduri, don Juan subliniază ca „regula este o hartă”, adică un ghid foarte pragmatic și empiric, care permite orientarea deplasărilor

punctului de asamblare pe oul luminos și, simultan, a călătoriilor șamanului prin benzile de emanatii și lumile aliniate de punctul de asamblare (Castaneda, 1981, 179 – 180).

Într-un final, oricât de haotice și anarhice fuseseră experiențele și impresiile lui Carlos de-a lungul anilor de ucenicie narati în primele volume, în Focul interior „învățăturile” lui don Juan sfârșesc prin a se rezuma într-un scenariu explicativ coerent. Sistematizat chiar pe noua puncte în Introducerea la Puterea tăcerii, aceasta „alta sintaxa” pretinde să aibă aceeași îndreptățire și validitate cu sintaxa care da descrierea curenta, vulgata lumii obișnuite. În felul acesta, construcția viziunii vrăjitoarești a lui Castaneda pare a repeta în mic procesul istoric prin care transele și viziunile șamanilor din societățile de vânătoare au ajuns să se constituie progresiv, eschatipic, într-o tradiție fixata și într-un corpus de învățături.

Și totuși, formula finala care ar putea defini cel mai bine structura de ansamblu a volumelor lui Castaneda nu este eschatipul, ci rămâne anarhetipul. Aceasta deoarece „explicația vrăjitorilor”, în ciuda rotunjirii sale, nu îngheață într-un sistem închis, nu are (ne) șansa de a se transforma într-o dogma simplificată, ci se constituie într-o rampa de lansare pentru noi aventuri cu mult mai derutante și sofisticate. Decolarea lui Carlos spre orizonturi complet necunoscute și infinit mai halucinante decât tot ce i se întâmplase în cadrul uceniei sale are loc în finalul penultimului volum, Arta visatului, prin întâlnirea cu „Sfidatorul morții”, care îl poartă nu doar într-o serie de experiențe și lumi necunoscute lui don Juan, dar îi oferă noului nagual „darul” de a „zbura pe aripile intenției”, adică de a asambla și intenționa realități nesfârșite.

Apelând la o metaforă matematica, aș spune ca lumile pe care le explorează Castaneda pot fi ierarhizate folosind cardinalele (numerele de ordine) ale mulțimilor transfinite din teoria lui Georg Cantor. Lumea obișnuita, cea pe care Carlos o împarte cu noi, cititorii săi, adică tonalul, lume asamblata de prima atenție, are cardinalul Aleph 0, adică puterea numărabilului. Deși este infinita, obiectele ei pot fi organizate linear, cuantificate, numărate, ordonate, aprehendate logic. Lumea vrăjitorului, pe care Carlos învață să o vadă, asamblata de către a doua atenție, are cardinalul Aleph 1, adică puterea continuului. Ea este infinit mai intensă decât lumea omului obișnuit, așa cum numărul de puncte din intervalul 0 și 1 este cu o clasa de infinit mai dens decât

mulțimea numerelor naturale. Pentru a percepe aceasta intensitate, percepția șamanului trebuie să opereze cu calități necuantificabile, cu blocuri de senzații, reprezentări și idei, ce nu pot fi aranjate liniar și comunicate verbal. La rândul ei, a doua atenție, cu o clasă de infinit mai densă decât prima atenție, este și ea o simplă condiție și treapta pentru saltul în a treia atenție. Densitatea și numărul lumilor ce se deschid în aceasta noua dimensiune (sau ciorchine de dimensiuni) au cardinalul Aleph 2, sau Aleph 1 la puterea Aleph 1, cardinal prin care se definește spre exemplu mulțimea funcțiilor ce pot fi construite pe intervalul mulțimii continue 01.

În momentul în care reușește, după eforturi de mai bine de treizeci de ani, să ordoneze „învățăturile” lui don Juan într-un eschatip, Carlos descoperă ca prin aceasta nu a făcut decât să deschidă poarta spre „latura activă a infinității”, spre o adâncime incomparabil mai complexă a universului, unde Juan Matus și echipa sa au pătruns deja arzând cu focul interior, și în care, atunci când începe să se aventureze la rândul său, constata că este la fel de neajutorat, dar la alt nivel, ca la prima întâlnire cu maestrul său. Din păcate, saga lui Castaneda nu face decât să întredeschidă, în penultimul volum, „porțile visatului” și să ne ofere câteva întrezăriri și sclipiri din infinitul la puterea a treia aliniat de a treia atenție. Dar ar mai fi fost narabil sau imaginabil acest univers? Nu are el, cel puțin din perspectiva gândirii și înțelegerii noastre normale, o textura radical anarhetica, inevitabil inextricabilă și incomprehensibilă?

Scrișul șamanic și lumile ficționale

Castaneda și echipa sau echipele sale sunt, arată Juan Matus, ultimii dintr-o lungă tradiție a șamanismului amerindian. Bulversând informațiile arheologice asupra populațiilor ce au locuit America centrală, don Juan înfățișează o istorie „din interior” a vrăjitoriei, bazată, susține el, pe o mărturie de prima mână. Este vorba de informațiile furnizate de către Proprietar, un „sfidator al morții” care, prin manevrări absconse ale punctului de asamblare, ar fi reușit să supraviețuiască din vremuri imemorabile.

Șamanii, numiți cu un termen generic Tolteci (fără legătura directă cu etnia și civilizația amerindiana purtând acest nume) și-ar fi făcut apariția în America centrală în urmă cu aproximativ zece mii de ani. Ei ar fi dominat viața continentului timp de patru mii de ani, de acum șapte mii până acum trei mii ani, când ar fi dispărut sau ar fi fost

înlocuiți cu o nouă serie de șamani (Castaneda, 1993, 59 – 60). Prima serie de șamani, „vechii Tolteci”, sunt caracterizați de don Juan ca „vrăjitori”, specialiști ai celei de a doua atenții. Obsedați de lumile paralele pe care le asamblau, ei s-ar fi specializat în tehnici și ritualuri extrem de complicate și în același timp morbide. Insistența malignă asupra lumilor și a ființelor anorganice ar fi devenit la un moment dat o capcană evolutivă, care a dus întreaga castă de Tolteci într-un impas. A doua lor atenție ar fi fost blocată în benzi de emanatii non-umane, care i-ar fi înghițit, individual sau colectiv, ducând cu ei populații întregi.

După aceasta catastrofa în ecologia spiritului, o nouă serie de Tolteci ar fi început o serioasă examinare a practicilor vrăjitorești. Ei ar fi reformulat scopurile vrăjitoriei, abandonând multe din tehnicile și din obiectele auxiliare ale predecesorilor, cum ar fi spre exemplu piramidele din Tula, descrise de don Juan ca niște uriașe „non-acțiuni” menite să facă prizoniera „atenția” privitorilor, fixându-le punctul de asamblare pe poziții din benzi paralele. Evitând alinierea cu vreuna din cele opt lumi alternative, fie cea obișnuită fie cele vrăjitorești, noii Tolteci s-ar fi concentrat în schimb pe cea de a treia atenție și pe libertatea oferită de aceasta. În loc să caute modalități de a-și prelungi existența prin adoptarea unor forme energetice specifice aliaților și lumilor anorganice, ei au descoperit posibilitatea de autototalizare prin aprinderea „focului interior”. De aceea, ei nu se mai considera vrăjitori ci înțelepți și văzători (seers, videntes) (Castaneda, 1985, 5 – 6).

Conquista Americilor ar fi exterminat cea mai mare parte din noii șamani, dar a constituit și un bun prilej de rafinare a tehnicilor stalkingului de către cei rămași în viață. Pentru a supraviețui „tiranilor”, Toltecii din noul ciclu ar fi încetat să își exercite public artele și s-au împărțit în „familii” și descendente (lineages) separate, fără legături între ele. Linia lui don Juan, pornita și ea din vremurile Conquistei, ar număra paisprezece naguali și o sută douăzeci și șase de văzători. Ultimii șase naguali sunt Sebastián, Santiesteban, Lujan, Rosendo, Elias și Julian, lor urmându-le Juan Matus și, finalmente, Castaneda însuși.

Între primii opt și ultimii naguali linia ar fi suferit o ruptură importantă în 1723, când nagualul Sebastián a fost contactat de către Proprietar. Acesta a propus o formă de „colaborare”, prin care fiecare

nagual îi cedează o cantitate de energie necesară a-și prelungi existența, iar el îi face câte un „cadou de putere”. Aceste cadouri constau în dezvăluirea unor poziții necunoscute ale punctului de asamblare, cu lumile ce le corespund. În total, celor șapte naguali, don Juan inclusiv, le-ar fi fost revelate nouăzeci și cinci de poziții (Castaneda, 1993, 218). Numărul maxim de poziții ale punctului de asamblare, ce aliniaza lumi diferite totale, fiind de aproximativ șase sute (Castaneda, 1998, 180), Juan Matus își exprima îngrijorarea că întâlnirea lui Carlos cu „sfidatorul morții” ar putea debalansa echilibrul întregii lor linii, împingând-o înapoi în atmosfera vechilor Tolteci.

După cum am văzut, Carlos primește de la Proprietar nu un număr oarecare de poziții particulare, ci posibilitatea de mișcări nelimitate ale punctului de asamblare, sau „zborul pe aripile intenției”. Având și o structura energetică aparte, el este oricum un nagual atipic, care îl face pe don Juan să ia în considerare posibilitățile ca, prin ucenicul său, fie întreaga sa linie să eșueze, să dispară, fie să fie „închisă cu o cheie de aur” (Castaneda, 1998, 129). Posibilitatea eșecului devine evidentă din momentul în care don Juan descoperă natura de nagual cu trei compartimente a lui Carlos și deci incapacitatea acestuia de a conduce echipa care fusese antrenată pentru el. Tot atunci, don Juan și echipa sa încep să investigheze „spiritul” pentru a descoperi care este „adevărată sarcină” a lui Carlos, iar Silvio Manuel are chiar viziunea unui master plan pentru aceasta (Castaneda, 1981, 245, 299 – 304).

Castaneda nu va revela niciodată care este „adevărată sa sarcină”, prelungind strategic ambiguitatea și aruncând noi mreje pentru curiozitatea cititorului, tehnica pe care o folosește cu măiestrie de-a lungul tuturor volumelor din ciclu, scrise circular, prin reluări și amplificări succesive. Încercând însă a desluși spiritul și direcția întregii saga, se pot face câteva presupuneri asupra rolului care îi revine ucenicului (sau a rolului pe care Castaneda și-l atribuie ca personaj) în evoluția liniei de șamani a lui Juan Matus.

Fiecare șaman și fiecare linie, arată don Juan, are o anumită „predilecție”, o anumită predispoziție energetică pentru o anumită cale și formă de vrăjitorie. Noii văzători recomandă în primul rând artele stalkingului, visării și intenției, ca modalități de cunoaștere a necunoscutului, dar există și alte tehnici de relaționare la emanațiile Vulturului, cum ar fi dansul, medicina și vindecările (curing), vrăjitul

(bewitching), vorbitul etc. (Castaneda, 1985, 6). Zacateca, spre exemplu, un vrăjitor pe care Carlos îl întâlnește la începutul uceniciei, își deplasează punctul de asamblare și se conectează la putere prin dans.

Care este predilecția lui Carlos? Lucrul pe care el îl face cel mai consecvent, lăsându-i stupefiați atât pe don Juan și companionii săi, cât și pe ucenicii din propria sa echipa, este să scrie. De la bun început, Carlos i se prezintă benefactorului sau ca un student în antropologie, interesat să strângă date de teren. Într-adevăr, cu asiduitate și migală, ucenicul antropolog și vrăjitor își propune în permanenta sa noteze și să transcrie tot ceea ce trăiește și ceea ce i se spune, generând nu de puține ori situații caraghioase și punându-se în posturi ridicole fata de ceilalți șamani și ucenici, în mare măsura indien, deci fără prejudecățile și apercepțiile occidentale asupra scrisului. E adevărat ca, în ipoteza ca volumele lui Castaneda povestesc o istorie adevărată, atunci existența lor se datorează în exclusivitate incapacității sau reflexului ucenicului de a lua notițe.

Părerea lui don Juan despre cărțile lui Castaneda o aflăm de la bun început, când benefactorul recomandă o destinație ireverentioasă primului volum proaspăt publicat pe care ucenicul i-l prezintă cu mândrie. Don Genaro va crea nenumărate scene hilare imitându-l pe Carlos scriind în plină lecție de vrăjitorie. După cum nu este greu de dedus, din perspectiva „sintaxei” vrăjitorilor, scrisul ține de activitățile tonalului și, la fel cu dialogul interior, fixează punctul de asamblare pe această lume. Totuși, în ciuda a ceea ce ne-am putea aștepta, don Juan nu interzice luarea de notițe, ca pe o piedică pentru intrarea în cea de-a doua atenție. Mai degrabă, apreciind corect importanța scrisului pentru echilibrul psihic al lui Carlos, el ajunge să îl folosească pentru a provoca reechilibrarea acestuia atunci când salturile prea bruște în alte lumi risca să îl dreneze și să îl ucidă. În mai multe rânduri, când Carlos este pe cale să sucumbă terorii sau altor stări periculoase, don Juan îl îndeamnă să scrie pentru a „rearanja tonalul” și a crea un „scut” (shield) energetic protector (Castaneda, 1976, 7, 26, 73).

În volumul al doilea, Cealaltă realitate, don Juan concede chiar ca fiecare învață să vadă în felul său și ca ucenicul sau poate avea propria sa „cale ciudată” de a o face (Castaneda, 1971, 215). De aceea, și el și don Genaro încep să îi recomande exerciții ciudate de scris, pe care multă vreme Carlos le considera simple glume și bătaie de joc.

Astfel, don Juan îi sugerează să scrie fără să privească, să scrie pe întuneric sau să scrie fără să se concentreze, iar don Genaro să „scrie cu degetul” și nu cu stiloul (Castaneda, 1976, 14, 187, 200, 230). Mai târziu, Carlos va înțelege ca maestrul său îi propun diverse forme de „non-acțiune” a scrisului, așa cum vederea este non-acțiunea privirii iar visarea este non-acțiunea visului. Dacă scrisul normal poate realiza fixarea celei dintâi atenții și așadar stabilizarea tonalului, „scrisul cu degetul” este o manieră de a indica cele de a doua atenții evenimentele pe care vrăjitorul dorește să se concentreze (Castaneda, 1981, 21).

Scrisul intra în felul acesta în rândul tehnicilor spirituale de acumulare de energie și preluare sub control a mișcărilor punctului de asamblare. „Scrisul cu degetul” se referă la înregistrarea experiențelor în diferitele manunchiuri de filamente din oul luminos aprinse de către punctul de asamblare, încât citirea și recitirea povestirii pot determina o revenire a atenției autorului (dar și a cititorului!) la poziția respectivă (Castaneda, 1987, 263 – 264). În măsura în care energiile întâmplărilor de viață sunt stocate în locuri specifice ale coconului de lumina, scrisul devine o foarte eficientă variantă de recapitulare. În sensul acesta, don Juan îl îndeamnă pe Carlos să scrie și să publice pentru a colecta evenimentele eului și apoi a se elibera de ele, aruncându-le în lume (Castaneda, 1981, 21 – 22). Așa cum le înțelege Juan Matus, atât recapitularea cât și scrisul sunt înrudite cu practicile psihanalitice, menite să deblocheze, prin intermediul asocierilor simbolice libere, libidoul investit în complexe nevrotice.

Dar scrisul nu este doar o tehnică de „curățire a tonalului”, de dezinvestire a atenției din obiectele acestei lumi, ci și una de exersare a intenției. Pentru a completa funcția recapitulativă a scrisului, don Juan îi recomandă lui Carlos să practice scrisul ca visare, mai exact să vizualizeze în timpul visatului ceea ce scrie. „Pentru tine, scrisul nu trebuie să fie un exercițiu literar, ci mai degrabă un exercițiu de vrăjitorie” (Castaneda, 1987, 14). Așa cum, după ce trece prin cea de-a patra poartă a visării, vrăjitorul devine capabil să alinieze emanatii și filamente care materializează viziuni și visuri fără realitate energetică, la fel șamanul-scriitor trebuie să învețe să intenționeze lumi inexistente. Nefiind un scriitor propriu-zis, după cum singur o recunoaște, Castaneda afirma că, la îndemnul lui don Juan, își scrie cărțile ca un vrăjitor.

Celor două variante de a-i judeca volumele, ca discurs științific (relatare etnografică) și ca discurs artistic (ficțiune romanesca), Castaneda le opune astfel o a treia variantă, discursul șamanic. Scriitura șamanică nu este interesată, evident, nici de reproducerea mimetică a realității sau de ordonarea ei rațională, fiindcă aceasta nu ar face decât să întărească poziția tonalului, și nici de fantasmagoriile poetice, de invențiile estetice, de stilul frumos, deși literatura (don Juan este prezentat ca un mare amator de poezie!) poate oferi intuiții și viziuni din poziția nagualului. Scriitura șamanică este mai degrabă corespondentul sau rezultatul intrării în stări alterate de conștiință, ea putând fi atât un instrument de dereglare a percepției și de oprire a lumii, cât și unul de redare a noilor lumi aliniate în aceste stări. Energia acumulată prin tăcerea interioară sfârșește prin a „exploda în cele din urmă în gânduri sau viziuni sau, în cazul unui om de cultură, în cuvinte scrise; vrăjitorii fie vad viziuni, aud gânduri rostite sub forma de cuvinte sau citesc rânduri scrise, generate de energia lor” (Castaneda, 2003, 205).

Scrișul devine o metodă de a crea șamanic. Prin scris, Castaneda își poate intenționa o altă identitate, o nouă biografie, și asta nu într-un sens slab, metaforic, ci într-unul tare, ontologic, prin reconfigurare energetică. „Non-acțiunea vieții tale personale, îi spune o vrăjitoare din echipa lui don Juan, este de a spune nenumărate povești, dar niciuna despre sinele tău adevărat” (Castaneda, 1981, 269). Judecate din afară, cărțile lui Castaneda tind să fie privite ca invenție și șarlatanie; judecate emic, din interiorul sistemului, ele se integrează în tehnicile de ștergere a istoriei personale, de retragere din lumea curentă și de exercitare a „nebuniei controlate”. Castaneda se așază astfel într-o subtilă variantă a paradoxului mincinosului: dacă ceea ce povestește s-a întâmplat cu adevărat și el este un ucenic care pune în practică învățăturile lui don Juan, atunci relatarile sale nu au voie să fie strict adevărate, ele sunt obligate să inventeze, adică să intenționeze realități alternative.

Să fie scrisul șamanic „adevărata sarcină” a lui Castaneda, cea pe care echipa lui don Juan o scoate la lumină după eșecul lui Carlos ca nagual obișnuit? Pentru a duce mai departe moștenirea șamanică a celor cincisprezece naguali care i-au precedat, Castaneda ar fi trebuit să devină, asemeni maestrului său, un benefactor pentru o nouă echipă, lucru care însă nu s-a întâmplat. Cele trei femei din a doua sa

echipa confirma lucrul acesta:

„Bătrânul nagual [Juan Matus] era interesat de perpetuarea liniei sale. Pregătindu-ne personal, el a urmărit să ne inculce premisele vrăjitoriei care ne-ar fi permis să-i continuăm linia. El se aștepta ca într-o bună zi să ne vina rândul să facem același lucru. Circumstanțe din afara voinței noastre, sau a lui, au conspirat pentru a împiedica continuarea liniei sale. Având în vedere ca nu putem îndeplini funcția tradițională de a continua o linie de vrăjitori, dorim să punem la dispoziția tuturor aceasta cunoaștere. Din moment ce practicantii tensegrității nu trebuie să perpetueze vreo tradiție șamanică, ei au posibilitatea de a realiza ceea ce am realizat și noi, dar pe o cale diferită” (în Mas Alla, Spania, 1997, reluat de Laugan Productions 1997 – 2003).

Într-un alt interviu, Castaneda afirma la rândul său ca decizia de a face publice „învățăturile” lui don Juan este nu doar o formă de a cinsti memoria maestrului, ci și de a-i duce mai departe moștenirea: „Am discutat îndelung între noi [cu cele trei membre ale echipei sale] care ar fi calea cea mai potrivită de ales. Să rămânem anonimi, așa cum ne propusese don Juan? Aceasta opțiune nu era acceptabilă. Cealaltă cale disponibilă era cea de a disemina ideile lui don Juan: o opțiune infinit mai periculoasă și epuizantă, dar singura, credem, care are demnitatea cu care don Juan își impregnase învățăturile” (Navigating into the Unknown, an Interview with Carlos Castaneda, by Trujillo Rivas, în Uno Mismo, Chile și Argentina, februarie 1997).

La o primă vedere, avem de-a face din nou cu un dispozitiv sofisticat de „suspendare a neîncrederii” publicului și de certificare a realității întregii saga șamanice. Eventual cu o formă de a trăi mai adânc, mai departe, colectiv, o invenție de-o viață, o fantasma tentaculară din care Castaneda nu a vrut sau nu a mai putut să iasă. Dar acest mecanism poetic coincide cu ceea ce don Juan diagnosticase a fi „predilecția” vrăjitoreasca a lui Carlos: scrisul. „Ai început drumul cunoașterii scriind și o să termini în același mod”, îi profetise maestrul, lucru care se verifică până la moartea ucenicului (Castaneda, 1995 c, 333). Din aceasta perspectivă, în ce sens ar reprezenta cărțile lui Castaneda „cheia de aur” cu care Juan Matus și-a închis linia?

Să facem o scurtă comparație: cum preda Juan Matus vrăjitoria și cum o preda Carlos Castaneda? Acceptând pentru o clipă drept autentice relatarile ucenicului, îl vedem pe don Juan practicând o serie

de rituri pentru a altera percepția și certitudinea realității lui Carlos. Plantele halucinogene, exercițiile de dereglare senzorială, visele și toate celelalte sfârșesc prin a „opri lumea”, adică a provoca un colaps al reprezentării obișnuite a universului. Aceste practici sunt în acord cu ceea ce știm despre șamanismul tradițional, care și el folosește transa, extazul, delirul halucinogen sau motor, pentru a-l introduce pe șaman în lumea spiritelor. Cu alte cuvinte, Juan Matus îi induce ucenicului sau în mod concret, „pe teren”, viziuni psihedelice care relativizează și surpa criteriile acestuia de verificare a realității.

În ceea ce îl privește, cu excepția apropiaților săi, eventual a cercului mai larg al practicanților tensesității, Castaneda nu mai transmite învățătura direct, de la om la om, ci mediat, prin cărțile sale. Mai reușește el să producă aceleași efecte, să aibă aceeași eficacitate? Răspunsul care se impune de la sine este, evident, negativ. Aceasta pentru că o experiență trăită nu este totuna cu una relatată, ca oricât de minuțioase ar fi transcrierile și de reușite ar fi narațiunile lui Carlos, ele nu au un efect energetic (după cum o spune don Juan însuși) asupra cititorilor. Chiar dacă este stimulatoare și incită la emulație, lectura unui text despre o inițiere psihică nu poate înlocui inițierea propriu-zisă, cu treptele și evenimentele ei concrete.

Dar dacă efectul scontat de cărți nu ar ține de ceea ce povestesc ele, ci de reacția pe care o provoacă? În acest caz, dilema cu care am început toată aceasta analiză, aceea dacă volumele lui Castaneda sunt relatări bona fide sau ficțiuni vinovate, și-ar pierde relevanța, deoarece efectele pot fi reale chiar dacă narațiunea care le provoacă este falsă.

Oricât am fi de sceptici, nu putem să nu observăm că naratorul obține de la cititorii săi același efect pe care maestrul îl creează la elevii săi: distrugerea reperelor realității, incapacitatea de a spune ce este adevărat sau nu. Juan Matus, ca șaman tradițional, subminează viziunea despre lume a ucenicilor folosind plante halucinogene și alte tehnici psihotrope; Carlos Castaneda, ca șaman postmodern, bruiează percepția cititorilor săi folosind tehnici narative și textuale de manipulare psihologică. Ceea ce bătrânul nagual ni se povestește că face în mod imediat, nou nagual realizează mediat, scriind ceea ce face vechiul nagual. Chiar inventate, romanele lui Castaneda au reușit performanța de a șterge, pentru milioane de cititori, limitele dintre realitate și ficțiune, dintre natural și supranatural, dintre adevărat și fals, impunând ca singura creatoare de adevăr intenția autorului.

Carlos, ca viitor nagual, diagnosticase don Juan, are un temperament posesiv, el tinde să și-i subordoneze pe ceilalți, să îi „facă prizonieri” (Castaneda, 1980, 54 și 1981, 105); or, iată, Castaneda, ca scriitor-saman, manifesta aceeași abilitate de a pune stăpânire pe spirite prin fascinație și fenomene obscure de transfer și satisfacție fantasmatica.

Desigur, cititorul pozitivist și empiric, doritor de realitate tare, nu poate fi decât nemulțumit de o asemenea delegare a problemei și alunecare a discuției spre o realitate slabă, aproape metaforica. Și totuși, problema realităților virtuale nu este, în lumea actuală, strict metaforica, ea este o temă filosofica acuta și o obsesie imaginara persistenta. Este cunoscut felul în care filosofii postmodernismului, de la Richard Rorty și Nelson Goodman la Hilary Putnam și Humberto Maturana, au deconstruit, prin concepțiile lor radical relativiste și pluraliste, certitudinea că am putea avea o reprezentare corecta, univoca și adevărata a lumii. Chiar dacă irealismul sau antirealismul lor nu trebuie împins până la solipsism, adică la negarea oricărei ontologii, așa cum argumentează John Searle, nu se poate nega faptul ca omul actual a pierdut iluzia unui scenariu explicativ unic și incontroversabil al ontologiei.

Criza realității a fost acutizata în ultimele două decenii de evoluția ciberneticii și a conceptului de realitate virtuală. Posibilitatea de a construi reprezentări perceptive ale realității la fel de convingătoare cu cea obișnuita a devenit o temă fascinanta, dacă nu de-a dreptul maladiva, exploatata de filme precum ciclul Matrix, ExistenZ, Fifteenth Floor, Dark City, Vanilla Sky etc. Mijloacele de stimulare informaționala a creierului și de generare cibernetica a unor lumi virtuale urmăresc, în ultima analiza, să producă aceleași stări alterate de conștiința ca și plantele psihotrope sau tehnicile mistice tradiționale.

Un adevărat motiv de panica pentru cititor este faptul ca, deși situațiile care i se prezintă par de neacceptat rațional și pragmatic, Castaneda le deduce, fără fisura logica, din premise acceptabile empiric (halucinații provocate de droguri, dereglări senzoriale, vise). El se joacă magistral cu mintea cititorului atunci când organizează stările alterate de conștiința în explicații coerente, ce înlocuiesc explicația obișnuita. Capcana pe care Castaneda o întinde cititorilor consta în faptul ca întâmplările narate, acceptate ca forme de delir, nu

mai pot capătă un sens global decât prin „explicația vrăjitorilor”, adică dacă sunt acceptate ca adevărate. Nevoia cititorului de a găsi un sens ajunge să înlăture exigenta sa de autenticitate empirică, iar coerența sistemului să surclaseze nevoia de verificare practică sau de certificare prin bunul-simț.

Cu siguranța că aceste afirmații sunt exagerate din perspectiva existenței noastre curente, a viziunii obișnuite asupra lumii. Dar ele sunt în acord cu evoluția filosofiei actuale, în care scepticismul modernist, cel care a „dezvărit” lumea pentru a-și impune propriile criterii, a sfârșit în postmodernism prin a se întoarce asupra lui însuși, prin a-și deconspira pretențiile. Dezvărita în privința propriilor ei puteri, rațiunea postmodernă s-a sabordat pe sine însăși, aruncând certitudinea lumii în aer. Castaneda duce această evoluție mai departe, povestind o inițiere în care Juan Matus savorază nu doar logica ci și simțurile ucenicului său. Nu știm dacă într-adevăr Carlos a trăit cu adevărat realitățile neobișnuite pe care le descrie, dar relativismul rațional postmodern ne obliga să recunoaștem că explicația noastră asupra lumii nu este definitivă și unică, deci că ele sunt în principiu posibile.

Din această perspectivă, cărțile lui Carlos Castaneda constituie o formă de șamanism adaptat la epoca postmodernă. Manipulând convențiile narative și dispozitivele poetice de creare a realității textuale, neo-samanismul sau transgresează limitele securizate ale literaturii și invadează realitatea curentă, generând fenomene de confuzie și indecizie în cititori. Speculând pactul de lectură, mecanismele de „suspendare deliberată a neîncrederii” dar și de „suspendare nedorită a încrederii”, el tulbură granițele dintre actual și posibil, dintre întâmplat și inventat. Înlocuind criteriile de verificare și impunere a adevărului folosite de conștiința normală cu cele specifice stărilor alterate de conștiință, el creează o nouă mistică, în care calea regala spre transcendere nu trece prin ontologic ci prin psihologic. El este un „worldmaker” (Nelson Goodman), un creator de lumi ficționale (Toma Pavel) nu doar într-un sens figurat, închis în domeniul artei, ci într-unul literal, capabil să afecteze convingerile a milioane de cititori. Chiar dacă ceea ce povestește Carlos este fictiv (fiction), efectul psihologic asupra publicului este unul real, nefictiv (non-fiction).

Neosamanismul lui Castaneda este un bun barometru pentru reemergența religiosului în epoca postmodernă. Refutat de

mentalitatea pozitivistă, raționalistă și atee, sacrul se întoarce prin religii New Age în care plantele halucinogene și cercetările asupra aparatului cerebral contribuie în egală măsură la deconspirarea certitudinii realității, în care lumile virtuale concurează tot mai mult lumea prezenta, în care eurile multiple și stările alterate de conștiința își cer, dacă nu independența, atunci dreptul la coabitare democratică cu eul raționalist monoman. Castaneda este un șaman postmodern, a cărui „adevărată sarcină” este de a înlocui riturile spirituale și mistice tradiționale cu tehnici, derealizante și constructive în același timp, ale ficționalizării.

Daiana Dragus

Despre discurs, putere... și imaginar religios

Abstract: The hypothesis promoted by the article is that in a postmodern society a form of non-traditional religious expression can obtain legitimacy and build itself symbolically an acceptable identity formula if its essential elements fiind – in the imaginary – similar imposed structures, which are familiar and already accepted in the authority position.

Keywords: Postmodernism, Shamanism, Carlos Castaneda, Power, religious imaginary

Este bine cunoscută teoria lui Michel Foucault cu privire la relația intrinsecă dintre discurs și putere. În viziunea lui Foucault, realitatea imediată încetează a mai fi raportată la date obiective, universal verificabile, exterioare subiectului, și devine modelabilă, autoreflexivă, capabilă să se construiască pe sine într-un proces de continuă regenerare. Mecanismul de autodeterminare este conferit de discursul care rezonă la nivel de conștiință individuală, suprapunându-se peste ceea ce este identificabil ca normă.

Puterea este legitimată de Discurs, iar Discursul este apanajul Puterii. Într-o lume a pluralității și a relativismelor, cum este cea în care trăim astăzi, funcționalitatea discursului este deplină. Omul (post) modern, în calitate sa de „poliglot”, este asaltat în permanență de o multitudine de „limbaje” (în sens larg, de „coduri”) și în continuă căutare a lor. Realitatea sa devine polisemantică.

Dacă acceptăm teoria lui J.

— Fr. Lyotard pentru o discuție asupra „structurii de adâncime”, în termeni chomskieni, a timpurilor noastre, și nu neapărat pentru a pleda în favoarea uneia sau alteia dintre teoriile care susțin esența fie a

post-modernității, fie a modernității târzii a acestora, condiția postmoderna presupune dispariția „marilor narațiuni”, care până acum confereau un sens teleologic traseului umanității, plasând prezentul între „un trecut bine definit și un viitor predictibil”.

„Simplificând la maximum, consideram ca o postmoderna neîncrederea în metapovestiri. Ea este fără îndoiala un efect al progresului științelor, dar acest progres o presupune la rândul său. Căderii în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitimare îi corespunde mai ales criza filosofiei metafizice și cea a instituției universitare care depinde de ea. Funcția narativa își pierde functorii, marele erou, marile primejdii, marile aventuri și marele scop. Ea se dispersează într-o puzderie de elemente lingvistice narrative, dar și denotative, prescriptive, descriptive etc., toate purtând cu ele valențe pragmatice suigeneris. Fiecare dintre noi trăiește la răscrucea unor astfel de elemente. Noi nu formăm combinații lingvistice stabile în mod necesar, iar proprietățile celor pe care le formăm nu sunt cu necesitate comunicabile” (Lyotard, 2003, 11).

Dar pluralitatea de interpretări asupra vieții trezește, într-o măsură echivalentă, nevoia unei cunoașteri „autentice”, „veridice”. Fundamentarea unei episteme în sensul clasic, de cadru delimitat vizibil prin coordonate general-valabile, nu mai are pertinența în acest context, dar asta nu anulează încercările de a contura o astfel de epistema.

Cărțile lui Carlos Castaneda despre revelațiile sale cu privire la adevărata natura a realității și a sensului vieții, mijlocite de învățăturile unui indian yaqui, Juan Matus, care-i devine maestru (sau „binefactor”, în termenii traducerii românești de la RAO), pot fi privite ca o încercare de reinstaurare epistemologica. Punctul de plecare al acestei tentative nu-l constituie neapărat considerațiile filosofice, ci cele practice. „Adevărul” ei nu este construit în jurul unor deducții în planul logicii, ci este resimțit nemediat în urma unor experiențe relativ palpabile, concrete, asemănătoare cu cele mistice. (După cum o arată titlul cărții sale, Șamanul, fizicianul și misticul, Patrick Drouot este unul dintre susținătorii acestei echivalente.)

Problema supraviețuirii religiei (în sens generic) în condițiile morfologiei societății actuale a fost des dezbătută. Peter Berger și Daniel Bell fac parte dintre sociologii contemporani care identifica (post) modernitatea cu perioada progresului prin excelență, dar și cu

adâncirea unei crize culturale rezultate tocmai din finalizarea secularizării la nivelul întregului aparat social. Aceasta criza și-ar avea originea nu într-o modernizare insuficientă sau greșit formulată, ci în însăși noțiunea de modernizare culturală, care ar introduce o etică în primul rând a spiritului critic, a individualismului și a egalitarismului deloc benefice pentru o afirmare de tip spiritual. Ceea ce propun Berger și Bell nu este o (re) construcție pe baze raționale a unei societăți funcționale, ci o renaștere în plan religios, singura care ar antrena o renaștere și în plan sociocultural (Alexander & Seidman, 1995). Aceste reprezentări de tip milenarist și apocaliptic ale modernității funcționează ca un metacadru pentru discuția noastră asupra posibilității de impunere a unei religii de tip șamanic în lumea actuală.

Întrebarea care se ridică în acest punct este dacă societatea contemporană se bazează, la un nivel profund, pe o ordine secularizată sau, din contra, pe una sacrală? Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au formulat teza declinului inevitabil al religiei. Autorii epocii invocau o perspectivă evoluționistă în care religia era văzută ca o etapă de tranziție a dezvoltării umane; știința este cea care are să preia de acum încolo funcția religiei de a oferi lumii un suport ontologic, iar o morală de tip secular ar impune de acum înainte standardele de comportament. (O cultură seculară nu presupune în mod necesar abolirea religiei, dar o va reprezenta ca pe un angajament de natură strict personală și voluntară.). Religia ar pierde astfel ocazia de a mai fi centrul iradiant al Discursului.

Ioan Petru Culianu este unul dintre cei care au formulat teoria pierderii de către religie a oricărei forme de control și de impunere normativă: „sarcina tradițională a religiei”, afirma el, „a fost aceea de a furniza o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiții socialmente tolerabile. (...) Statul a început, puțin câte puțin, să ia asupra sa sarcini care, în mod tradițional, erau rezervate religiei. (...) Totuși Statul, a cărui funcție socială și psihologică este diferită de cea a religiei, nu a putut să-și asume obligația de a oferi spații potrivite pentru desfășurarea completă a puterii individului” (Culianu, 1996, 227 – 228).

Ultima afirmație devine importantă în cazul de față, fiindcă ea deschide calea unei interpretări în termeni de imaginar, fără a le eluda pe cele de ordin spiritual sau psihologic, a succesului de care se bucura

astăzi reînvierea unor vechi forme de experiență revelatorie, ca de exemplu cele șamanice. Așa cum îl definește Mircea Eliade, „șamanismul stricto sensu este un fenomen religios siberian și central-asiatic, prin excelență”, el „(...) este tocmai una din tehnicile arhaice ale extazului, mistica, magie și e religie în sens larg” (Eliade, 1996, 19, 14). Adresându-se individului și propunând experiențe intime ale sacrului, șamanismul oferă un tip de discurs legitimator, circumscris ariei de expresie religioasă și mistica, care vine în întâmpinarea tuturor celor nemulțumiți de ideologia colectivă.

Discursul religios pare a nu mai deține astăzi pârgurile efective care să-i asigure suprematia în plan social-politic, așa cum se întâmpla odată, deși fascinația puterii s-a păstrat. Cu toate acestea un astfel de „limbaj” care manipulează elemente ce țin de experiențe revelatorii continua să influențeze individul la nivel sau cel mai intim. Chiar dacă acesta s-a retras din sfera publică în cea privată (sintagma îi aparține lui Peter Berger în Sursele sociale ale secularizării, cf. Alexander & Seidman, 1995, 179), mutația aceasta a antrenat doar o schimbare aparentă. La nivel imaginar, formele de expresie religioasă se bucură în continuare de autoritate simbolică.

Omul (post) modern occidental se dovedește a fi într-adevăr un „poliglot” și în cadrul sferei religioase, nu doar la nivel macrosocial, întrucât el este capabil să jongleze cu ușurința cu discursuri „exotice” de natură spirituală („exotice”, din moment ce chiar și în perioada Renașterii, cu explozia filosofiilor oculte, astfel de discursuri se aflau oarecum în ramura underground a discursului oficial creștin). Una dintre explicațiile acestei situații, dincolo de apetența pentru nou și necunoscut, este tocmai faptul că aceste „limbaje” se sprijină pe îndelungata tradiție a autorității discursului mistic.

O astfel de explicație în termeni de imaginar a succesului înregistrat de cărțile lui Carlos Castaneda poate fi cu ușurința verificată din perspectiva discursului asumat de acesta, un discurs preluat din viziunea șamanică originală. Structura universului în concepția șamanică, așa cum e ea „tradusă” de Castaneda, conține două paliere de ființare: tonalul, cel în care ne manifestăm concret, ca existente palpabile, perceptibile corporal, și nagualul, în care ceea ce exista cu adevărat nu este corpul fizic, ci esența noastră energetică.

Dualismul din reprezentarea șamanică a universului rezonăază cu o dualitate ontologică definită în termeni asemănători de

creștinism, pentru care exista o lume a materiei (și a materialului), și o lume a manifestărilor spirituale. În plus, în afară de aceasta corespondența structurală între cele două discursuri, exista și un paralelism de substanță, în sensul în care ambele forme de expresie religioasă propun un sistem asemănător de valorizare a celor două tipuri de existență: tot ceea ce ține de domeniul pământesc își pierde valoarea în fața ființării „reale” a spiritului, a esenței, fie ea de natura energetică sau spirituală. Ambele discursuri, și cel creștin și cel șamanic, susțin superioritatea și natura revelatorie a universului imaterial. Fie că este vorba despre experiențele în stare de tranșă prin grație divină ale misticilor creștini, fie de cele mijlocite de ingerarea unor substanțe psihedelice sau de autosugestie ale șamanilor, avem de-a face, în ambele cazuri, cu mărturii ale unor experiențe ca dovezi „palpabile”, deci legitimize, pentru coexistența intimă a celor două „lumi”, nu doar la nivel individual, restrictiv, ci „obiectiv”, macrocosmic.

Toate aceste simetrii de structură ale discursului legitimator de expresie religioasă au determinat într-o măsură înconștientă atracția pe care o astfel de scriere a exercitat-o nu atât asupra mediului academic, destul de reticent în ceea ce privește validitatea celor afirmate în cărțile sale de Castaneda, ci asupra publicului larg care a făcut din acest scriitor pretins antropolog un autor de best-selleruri. Acordul care s-a realizat între discursul lui Castaneda și structura profundă cu care acesta a rezonat la nivelul înconștientului unei părți importante a cititorilor explică întrucâtva și de ce darea în vileag a unor amănunte falsificate de Castaneda din biografia sa reală nu au influențat major modalitatea de receptare a operei sale.

„(...) ziariștii de la Times”, precizează Ioan Petru Culianu, „au descoperit că doctorul Castaneda dăduse în mod deliberat date false despre propria-i existență: se născuse în Peru, nu în Brazilia, în 1925, nu în 1935, dintr-un tata bijutier, nu profesor de literatură. Mama lui a murit când Carlos avea 6, nu 24 de ani și, pe deasupra, antropologul aproape cincubenar studiasse artele plastice la Lima, nu la Milano, cum susținea”. Culianu continuă să arunce semne de întrebare asupra activității presupus științifice pe care o desfășura Castaneda: „Multă vreme nu s-a știut dacă operele lui Castaneda au fost doar o invenție rentabilă a autorului sau o adevărată anchetă antropologică privind știința și puterile unui șaman yaqui, numit Don Juan, pe care nu l-a

văzut nimeni vreodată, în afara discipolului său” (Culianu, 1996, 192 – 193).

Bineînțeles aceste neconcordanțe de natură biografică nu au totuși o relevanță semnificativă în contextul discuției legate de conținutul propriu-zis al scrierilor sale; ele nu spun nimic nici despre veridicitatea experiențelor trăite, nici despre semnificația autentică a acestora; dar arunca o umbră de îndoială asupra moralității lui Castaneda ca persoană, precum și a credibilității sale ca cercetător-antropolog.

Castaneda nu este evident singurul autor de astfel de „tratate” de antropologie. Traducerea care a apărut recent la Editura Humanitas a cărții lui Patrick Drouot, Șamanul, fizicianul și misticul, tratează experiențe, din nou personale, într-o manieră ce-și găsește puncte de tangență cu cea pe care o alege Castaneda pentru propriile sale relatari. Ceea ce îi diferențiază totuși semnificativ pe cei doi este înclinația mai pronunțată a lui Drouot către (auto) analiză, încercarea de a echilibra descrierile efective ale „aventurilor” sale cu o perspectivă oarecum critică.

Referindu-se la ceea ce în opinia sa reprezintă o piedică în acceptarea totală a semnificației experiențelor religioase, mistice, de tipul celor șamanice, Drouot conchide: „Dificultatea esențială constă în obligația implicită care-i revine șamanului de a vorbi în „limba „noastră. Or, acestuia îi este aproape imposibil să traducă sacrul în termeni pe care un profan să-i poată înțelege. Iakutii din Siberia folosesc un limbaj poetic alcătuit din cel puțin douăsprezece mii de cuvinte – un occidental mediu posedă un vocabular de aproximativ trei mii de cuvinte. În plus, mulți profeți au fost neînțeleși de contemporanii lor, fiind necesare uneori mai multe secole pentru descifrarea unui mesaj sacru – este, de exemplu, cazul calendarului maya și al tabletelor Rongo-Rongo din Insula Paștelui, care au rămas în continuare nedescifrate. Șamanii trebuie, în compensație, să rezolve probleme practice curente și deci să găsească modul de a se face înțeleși de către clienții lor contemporani” (Drouot, 2003, 135).

Ceea ce pune în lumină de fapt Patrick Drouot este incompatibilitatea de discurs între două epoci, cea arhaică și cea actuală, (post) moderna, incompatibilitate rezolvabilă, în ochii acestuia, doar printr-un considerabil efort de adaptare a universului șamanic la construcția culturii occidentale care ar funcționa în

principal pe baze raționale. Integrarea oricărei forme de expresie (deci și a uneia religioase) în mediul în care aceasta apare și dorește să se dezvolte este evident o condiție sine qua non pentru impunerea ei în contextul cultural dat. Cred însă ca „limba” șamanului, pentru a prelua termenul lui Drouot, nu e total incomprehensibilă spiritului occidental, din moment ce vehiculează același tip de structuri legitimizează cu impact la nivel de conștiință, individuală și/sau colectivă, ca și tradiția creștină.

„O nouă manieră de abordare a șamanismului necesită un limbaj nou”, e de părere Drouot. „Câmpurile semantice atemporale ale inconștientului pot favoriza o nouă înțelegere a fenomenelor șamanice, cu condiția ca acestea să fie trăite” (Drouot, 2003, 190). Drouot ia în calcul argumentul existenței unei structuri de profunzime care ar putea realiza legătura viabilă între discursul șamanic și discursul culturii occidentale actuale, dar și-o reprezintă ca fiind activată doar de experiențe singulare, trăite intim, de fiecare dintre indivizi. Însă succesul de care se bucură „limbajul” care revitalizează astfel de fenomene religioase nu se înregistrează doar în rândul practicantilor activi; din contra, așa spune că majoritatea dintre aceștia își doresc această calitate numai după ce au îmbrățișat acest sistem de semne. Structura de profunzime realizează într-adevăr legătura celor două discursuri menționate mai sus, dar asta pentru că ea servește drept mediu în care anumite elemente își afla apartenența la un anumit tip de imaginar și astfel se legitimizează.

Ipoteza noastră este așadar aceea că, în societatea (post) modernă, o formă de expresie religioasă fără o tradiție acceptată de cultura oficială își poate dobândi legitimitatea, își poate construi simbolic o formulă identitară care să-i confere demnitate și veridicitate, dacă elementele sale esențiale se pliază, la nivelul imaginarului, pe o structură recunoscută ca o autoritate, cum este cea creștină. Din acest punct de vedere, și relația religie-putere se schimbă. Deși opinia dominantă este, după cum am văzut, că trăim într-o epocă profund secularizată care a restrâns considerabil câmpul de manifestare a mentalității și sensibilității umane, l-a condiționat în permanență de existența unor justificări de natură obiectivă, la nivelul practic, al comportamentului social, spiritual etc., rămâne încă evidentă o anumită formă de intercondiționare între discursul religios și putere. Intercondiționarea aceasta a fost asumată în trecut pe deplin, în sensul

în care exista o echivalare nu doar de principiu, simbolică, între cele două, dar mai ales o suprapunere consecventă și de lungă durată în plan efectiv. Autoritatea de care se bucura astăzi discursul religios nu mai este afirmată și nici vizibilă pe cai oficiale. Retragerea acestuia în sfera zonei private despre care vorbea P. Berger a coincis însă cu afirmarea unei altfel de puteri, cea care, manifestată în zona latentă a imaginarului, reușește să condiționeze comportamente și percepții identitare.

Codruta Cuc

Receptarea în cheie sceptică a lui Carlos Castaneda

Abstract: The article questions – as a premise – the status of Castaneda's experiences, expressed in his books, as facing the system of knowledge and beliefs of a (rather) sceptical 21st century reader. The study brings to the fore a few improbable situations narrated in the series of Castaneda's books. This analysis is then completed by some profiles of incredulous readers more or less flexible in accepting Castaneda's ideas.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Sceptic / sceptical, improbable, Fiction / Non-fiction, Reader / Receiver

Lectura cărților lui Carlos Castaneda ridică spontan o întrebare: cărui gen îi aparțin aceste cărți, sunt ele ficțiune sau nonficțiune, așa cum pretinde autorul? Dacă acceptăm încadrarea lor în literatură, problema veridicității celor narate de personajul Carlos devine improprie. Însă problema rămâne validă tocmai pentru că autorul a susținut mereu că a relatat experiențe reale, la care a fost martor sau, mai convingător, trăite de el însuși. Calitatea de antropolog pe care și-o atribuie Castaneda de la început, precum și perspectiva cercetătorului implicat în experiențele pe care le consemnează sunt destinate să susțină veridicitatea faptelor și pretind creditarea cărților ca nonficțiune. Chiar acceptându-le ca atare, receptarea ridică o problemă spinoasă, pe care lucrarea de față va încerca să o pună în discuție: cum pot fi integrate incredibilele experiențe trăite de Carlos Castaneda în sistemul de valori, credințe și percepții despre realitate al omului secolului XXI? Cum ajungem să acceptăm sau să ne explicăm că trăim într-o lume în care este posibil să transcenzi realitatea obișnuită, să cunoști alte dimensiuni ale realității într-un mod care implică și corpul fizic, nu numai spiritul? Că există ființe anorganice dotate cu conștiința care trăiesc într-una din aceste dimensiuni și că putem avea acces la

ele, odată inițiate?

Câteva mostre de neverosimil

Lectura succesivă a cărților lui Castaneda înregistrează o serie de evenimente neverosimile, pe care autorul le prezintă, însă, ca fenomene reale și explicabile printr-un sistem de credințe omologabil unei filosofii sau religii. Trecerea în revistă a câtorva dintre aceste evenimente ar releva natura elementelor greu acceptabile sau ininteligibile pentru rațiunea unui cititor neavizat – id est, neinițiat –, cu care ne identificăm.

O scenă la care Carlos este martor – și, din acest punct de vedere, poziția lui este cu puțin mai privilegiată decât a cititorului – este aceea a salturilor peste cascada ale lui don Genaro, prietenul lui Juan Matus – cei doi maeștri ai lui Carlos. Ceea ce vede el este greu compatibil cu legile dinamicii și ale gravitației: Genaro sare de pe o stâncă pe altă, aflate la mari distanțe, fără a se sprijini de ceva, alternând mișcări de o mare agilitate cu o completa imobilitate în stările de repaus. „A fost un salt magnific, straniu. Pentru o clipă, am avut senzația clară că văzusem o serie de imagini suprapuse ale corpului său făcând un salt în gol spre mijlocul curentului. (...) De două ori a atârnat deasupra prăpastiei și n-am putut să-mi dau seama cu ce se ținea”. (Castaneda, 1995 b).

134) Carlos însuși nu știe cum să își explice ceea ce a văzut, ipoteza că a fost o iluzie optică fiind nula, pentru că și don Juan, Pablito și Nestor, care mai erau acolo, au văzut același lucru, cu diferența că ei au înțeles semnificația lecției lui Genaro. Deocamdată Carlos nu face decât să aplice o etichetă scenei la care a fost martor: „o faptă incredibilă de capacitate fizică” (Ibidem, 136) în care toate gesturile, armonioase și ritualizate, au o semnificație simbolică ascunsă. În termeni raționali, este imposibil de explicat cum a reușit vrăjitorul Genaro să sară peste distanțe periculoase de mari, fără a se răni.

Mult timp după ce inițierea lui Carlos a luat sfârșit, iar don Juan a dispărut în necunoscut, el întâlnește un grup de vrăjitori ca și el, pentru care trebuie să își asume rolul de lider spiritual. Aspectul șocant al întâlnirii cu ei este faptul că, deși nu își amintește, i-a cunoscut bine pe toți, în anii uceniciei lor comune sub tutela lui don Juan și don Genaro. Mai mult, într-un anumit fel, Carlos le influențase inițierea, în calitate de ajutor al lui Silvio Emanuel, cel mai enigmatic membru al echipei lui Juan Matus. Explicația unei amnezii ar fi

plauzibila, dacă nu ar fi prea simplista pentru complicatul sistem de convingeri despre realitate pe care îl articulează cărțile lui Castaneda. Întâlnirile lor se petreceau într-o altă dimensiune a realității, în așa-numitele stări de conștiința elevată, la care Carlos poate reveni doar după ce mai dobândește putere personală. În ce măsură, însă, este aceasta o explicație mai ușor de acceptat?

Poziția scepticului inflexibil

O posibilă reacție la neverosimilul situațiilor de acest fel este scepticismul – atitudine prin care atât protagonistul evenimentelor, cât și cititorul, valorizează negativ circumstanțele, considerându-le de neînțeles sau imposibile, și încearcă să găsească o explicație convenabila, în sensul plierii pe ordinea rațională deja inteligibilă și cunoscută. La extrema, scepticismul devine vehement, zgomotos, ca în cazul unui indian numit (tot) Genaro, din comunitatea din care provine don Juan și de care acesta s-a izolat. El respinge totul – de la utilitatea ingurgitării de plante halucinogene, la validitatea principiilor pe care le susține Juan Matus –, poziție datorată, în parte, și unui nivel scăzut de înțelegere a fenomenelor la care a fost martor în alte ocazii. Pentru el, ca și pentru alți indieni, tineri sau mai vârstnici, Juan nu este decât un bătrân înstrăinat de comunitate, ciudat, întunecat, care pretinde că ar cunoaște practicile vrăjitoarești, și de care, în consecință, cel mai bine este să te ferești. Reprezentările pe care le au membrii comunității despre vrăjitori sunt parțial modelate de tradiție, de încrederea pe care au avut-o în vracii-magicieni, capabili să comunice cu lumea spiritelor, să le manipuleze; datorită posibilităților cu care sunt înzestrați șamanii, ei au un statut singular în cadrul comunității, privilegiat într-un sens negativ: sunt figuri de temut, aproape înspăimântătoare. „La început, l-am luat pe don Juan drept un personaj cam ciudat, care știa multe lucruri despre peyotl (...). Însă, oamenii care locuiau cu el credeau ca poseda anumite cunoașteri secrete și că era un brujo. Cuvântul spaniol brujo înseamnă lecuitor, vraci, vrăjitor. Acesta desemnează în mod special o persoană care are puteri extraordinare și de obicei nefaste”. (Castaneda, 1995 a, 10) Puterea vrăjitorilor vine mai ales din conștiința că au capacitatea de a comunica cu lumea supranaturală – numai ca același fapt constituie o sursă de anxietate pentru ceilalți, privați de această putere. Una dintre mărturiile consemnate de Castaneda și aparținând unui localnic bătrân releva ca oamenii i-au omorât pe brujo de frică – o crimă care, în

ordinul imaginarului colectiv, semnifica atitudinea de negare a existenței reale a magicienilor. Teama pe care o insufla don Juan unora dintre indieni este, credem, o reminiscență din perioada în care comunitatea investea vrăjitorul cu autoritate supremă, chiar dacă acum exista și atitudini contestatate de genul celei a lui Genaro. În fond, și el trădează o spaimă acută de practicile pe care le propune Juan, ce reprezintă, pe de o parte, necunoscutul, iar pe de alta, antipodul credințelor sale religioase. Fără a cunoaște din experiența directă efectele mescalinei, el le asociază, valorizându-le negativ, cu nebunia: „[oamenii care mâncaseră peyotl] se comportau de parcă erau turbați. Făceau spume, vomitau și urinau peste tot. Poți face epilepsie dacă consumi din chestia asta blestemată”. (Castaneda, 1995 b, 82) El contestă mai ales așteptările pe care practicantii le au față de „aliați”, entități străine de credința creștină și inexistente, a căror invocare este o erezie, un păcat capital; protectorii adevărați ai oamenilor sunt Iisus Hristos, Maica Fecioara și Mica Fecioara din Guadalupe, la care credinciosul are acces fără aportul periculos, deviant al halucinogenelor. Echivalăm atitudinea îndârjită de negare a lui Genaro cu poziția scepticului inflexibil.

Poziția scepticului nehotărât

Contraargumentul pe care i-l da don Juan lui Genaro este că Mescalito nu numai că nu tulbura mintea, ci dimpotrivă, acutizează toate percepțiile și ascute simțurile. Imaginea cea mai fidelă a consumatorului de peyotl este – nu aceea a unui animal irațional, involuat – ci a unui animal de pradă, cu toate simțurile treze și cu o gamă mult mai largă de percepții. Carlos, după ce a ingerat mescalina, reușește să perceapă apa trecând prin corpul câinelui (sub forma căruia îi apare Mescalito) și apoi al său, sub forma unui lichid vâcos și incandescent, irizându-se la extremitățile firelor de păr. Percepe lumea într-o gamă cromatică mult mai variată și mai intensă, efecte pe care le atribuie drogului. Într-adevăr, este explicația cea mai la îndemână: stările halucinogene provocate de ingestia unor substanțe sunt însoțite de modificări de percepție asupra spațiului, timpului, și de creșterea sensibilității senzoriale: se intensifică gustul, mirosul, auzul, lumina și culoarea, percepute deseori sinestezic. (Pentru explicații asupra efectelor drogurilor psihedelice și a stărilor de conștiință schimbată, cf. Wurtz, 1994.) Viziunile pe care le are Carlos sunt explicabile pe cale rațională, științifică – este, de altfel, modul în care Carlos însuși își

clarifica la început experiențele, motivându-și stările și percepțiile alterate. Cu toate clarificările plauzibile rațional, el nu accepta prea entuziast propunerile lui don Juan, pentru că are intuiția că exista încă zone de necunoscut și stări inexplicabile, care îl angustază. „Peyotl produsese în mine, ca o reacție întârziată, un disconfort fizic ciudat. Era ca o frică sau o nefericire indefinită, un fel de melancolie ce nu o pot descrie în mod exact. Și nu găseam în niciun fel nobila această stare”. (Castaneda, 1995 a, 45) Emoțional, este tentat să îl refuze pe Juan – și chiar renunța să mai îngurgiteze peyotl –, în timp ce, sub aspect intelectual, științific, instinctul de cercetător îi spune să continue experiențele. Don Juan îi releva stări de realitate neobișnuită, în care percepția este distorsionată, iar conștiința – conectată la o altă dimensiune a realității, pe care maestrul i-o explica ucenicului ca aspect al realității curente sau o altă descriere a ei. Cu alte cuvinte, Juan infirma ipoteza unor halucinații provocate de ingestia mescalinei sau a altor plante și încearcă să îl convingă pe Carlos de statutul real, concret al fenomenelor pe care le experimentează împreună. Din nou, reacția oricărui receptor, fie el cititorul sau Carlos însuși, poate fi una de reticenta, dar de data aceasta identificăm un alt pol în atitudinea sceptică, opus negării vehemente, inflexibile: nesiguranța. Din momentul în care Carlos are primele stări alterate de conștiința fără a fi consumat halucinogene, scepticul devine, pe drept, nesigur în refuzul sau de a interpreta altfel evenimentele, considerate până atunci viziuni; el oscilează între polul refuzului categoric și acela de a admite alternativa lui don Juan – aceea a unei realități separate. Incertitudinea însăși generează agravant anxietate, stare pe care o potențează și consecințele acceptării unei alte realități, complementare celei cunoscute: renunțarea la o viziune specifică și coerentă despre lume. „Sarcina lui don Juan (...) era să strice o certitudine specifică pe care o împărțeam cu ceilalți, și anume că vederile noastre de bun simț despre lume sunt definitive. Prin folosirea plantelor psihotrope și prin contacte bine direcționate între sistemul străin de credințe și sistemul meu, el a reușit să-mi demonstreze că acea concepție despre lume pe care o aveam nu putea fi definitivă, pentru că era doar o interpretare”. (Castaneda, 1995 b, 20) Din această perspectivă, plantele psihotrope se releva doar ca auxiliar pentru un ucenic dificil, și nu elementul central al sistemului de credințe pe care îl dezvăluie don Juan. Aparent, Carlos refuza să le mai ia pentru că îi modifica îngrijorător percepțiile

și îi provoacă stări fizice neplăcute; dar, în realitate, el refuza să întrevadă semnificațiile realității descoperite, care i-ar anula un întreg sistem de convingeri raționale, acumulate și sedimentate prin convenție socială. El vorbește despre o poziție standard a realității, de care este atașat din obișnuință și teama de necunoscut. Intenția constantă a lui Juan Matus, aplicată cu ajutorul plantelor halucinogene, este să spulbere încrederea exclusivă a ucenicului în această fațetă a realității: „trebuie să înveți noua descriere într-un sens total, în scopul de a o compara cu cea veche, iar în acest fel să spargi certitudinea dogmatică, pe care o împărțim cu toții, ca validitatea percepțiilor noastre, sau realitatea lumii în percepția noastră, nu poate fi pusă la îndoială”. (Castaneda, 1995 c, 14)

Numai că ucenicul Carlos se lasă consumat de îndoieli, conștiința lui e acaparată de interpretarea experiențelor sale – preponderent în codul așa-zis standard – și de lămurirea introspectivă a evenimentelor neverosimile la care ia parte. Pentru Juan, complacerea ucenicului în bănueli, nesiguranța și temeri este cauza care îi încetinește și chiar îi stopează inițierea, înțelegerea, vederea. Promisiunea repetată că toate vor căpăta coerență când Carlos va reuși să vadă se constituie într-o înțelegere amânată mereu, care îi creează lui Carlos imaginea unui antropolog puțin dotat, preocupat, în defavoarea sa, de consemnarea tuturor evenimentelor, și mai puțin de înțelegerea lor. „[Castaneda's] accounts (...) are brilliant examples in the anthropology of notknowing. Indeed, they show clearly how anthropology, as a sistem of knowledge with professionally defined goals and registrative devices for recording events, leads to failure to comprehend. Castaneda is, as Don Juan claims, dumb. He tries to use language to record what is outside language, to know what is actually a matter of being”. (Crick, 1982, 301)

Apare, atunci, întrebarea dacă ucenicul Carlos reușește să surprindă esența învățăturilor lui don Juan. El mărturisește, la începutul celui de-al treilea volum (Castaneda, 1995 c), că a conștientizat târziu miza experiențelor conduse de maestrul său; în timp ce el își focalizase atenția excesiv asupra plantelor psihotrope și a efectelor lor, don Juan încercase, de fapt, să-i transmită articulațiile unui sistem abstract despre aspectele realității. Astfel că volumele trei și patru reiau aproximativ aceeași perioadă de inițiere, însă din perspectiva învățăturilor teoretice, ignorate până atunci ca

neesențiale. Cititorul este tentat, astfel, să diminueze creditul pe care i-l acorda antropologului Castaneda și, deci, întregii perspective. Dacă poziția de sceptic a lui Carlos se modelează pe parcurs, glisând înspre convingere și acceptare, cititorul poate rămâne un sceptic: deși a înțeles, odată cu ucenicul, ca nu toate experiențele sunt provocate de halucinogene, nu se poate decide să accepte integral explicațiile lui don Juan, așa cum le redau cărțile; persista suspiciunea ca poate nici de data aceasta, Carlos nu a înțeles ce trebuia, că exista o continuare clarificatoare sau, mai bine zis, de vreme ce Castaneda a murit, nu va mai apărea nicio carte care să limpezească confuziile de până acum.

Poziția scepticului flexibil sau convertibil

Volumele ulterioare, mai cu seamă ultimele, reiau însă atât de insistent conceptele însușite de la don Juan, încât poziția scepticului nehotărât devine destul de vulnerabilă. El e oarecum presat să se decidă înspre acceptarea unui sistem coerent, construit foarte atent, cu privire la o realitate multiplă în manifestările ei.

Don Juan continua cu aceeași vigilență să preîntâmpine prejudecățile culturale și profesionale ce obturează înțelegerea lui Carlos, atrăgându-i atenția asupra obișnuitei lui nefaste de a-și explica noua realitate percepută în termenii în care e obișnuit să gândească: „era o obișnuintă veche de a vedea lumea întotdeauna conform cu ceea ce știm despre ea. Atunci când nu se poate, o facem, pur și simplu, să fie conformă. Ideea ca o molie e cât un om nu poate fi nici măcar concepută; de aceea, pentru tine ceea ce era în tufișuri trebuia să fie un om”. (Castaneda, 1995 d, 33) Carlos încă mai are uneori impresia că este păcălit, manipulat, încât don Juan trebuie să facă eforturi pentru a-l pune în acord cu propriile percepții, care sunt reale – în sensul că țin de o fațetă a realității, nu sunt înscenate. Explicația cea mai accesibilă pe care i-o da este aceea a discrepantei dintre corpul și rațiunea umană, pe care doar „omul cunoașterii” reușește să le armonizeze. Corpul poate experimenta lucruri de neînțeles, de aceea rațiunea are tendința de a le cenzura, ascunde, ignora, răstălmăci, lăsându-le nevalorificate în planul cunoașterii. Calea rațională este unul din cele două inele ale puterii cu care se naște un om, și acesta este inelul prin care oamenii își creează lumea de obicei. Inelul nevalorificat este voința, pe care numai vrăjitorii știu să o folosească și prin care ei își descriu lumea în felul lor, mai complex și mai proteic decât reușesc oamenii obișnuiți. Cele două inele ale puterii sunt

descrise în termenii tonal, respectiv nagual, echivalente cu cele două descrieri posibile ale realității. Faptul – indus social – ca tonalul suprima orice manifestare a nagualului, explica de ce Carlos nu este capabil să pătrundă sensul experiențelor sale: incursiunile în nagual, pe care le face cu ajutorul lui don Juan, se soldează cu eșecuri, câtă vreme el continua să gândească în termenii reductivi ai tonalului. „Ochii noștri au fost antrenati de tonal, de aceea tonalul are pretenție asupra lor. Una dintre sursele uimirii și stânjenelii tale este ca tonalul tău nu a dat drumul ochilor tăi. În ziua în care o va face, nagualul tău va fi câștigat o mare bătălie. Obsesia ta, sau mai bine zis obsesia oricui, este să aranjezi lumea conform legilor tonalului” (Castaneda, 1995 d, 208) Consecința opresiunii exercitate de cenzura tonalului este spaima pe care o resimte de fiecare dată când acționează nagualul. O alta urmare e starea de anxietate care i-a amânat inițierea și care l-a menținut în poziția scepticului nehotărât.

Postura de Nagual în care este adus Carlos pe neașteptate, după dispariția lui don Juan, este esențială pentru reconsiderarea poziției sale de sceptic. El devine, brusc, liderul unui grup de vrăjitori pe care trebuie să îi conducă în lumea de dincolo – nimeni nu știe cum –, dar pe care îi suspectează mereu că îi întind capcane sau ca îl supun unor teste primejdioase pentru viața lui. În mai multe din situațiile conflictuale în care este pus de către femeile din grup i se activează, fără a avea o cunoaștere măcar aproximativă prin ce mecanisme, dublul, o entitate care concentrează în nagual puterea personală a fiecăruia. „El [don Juan] spusese de nenumărate ori ca raționalitatea mea cuprindea doar o parte foarte mică din ceea ce el denumise totalitatea eului. Sub impactul pericolului cunoscut și în același timp real de a fi anihilat fizic, corpul meu a trebuit să recurgă la resursele sale ascunse, sau să moară. Se pare ca trucul consta în acceptarea reală a posibilității ca astfel de resurse să existe și să poată fi atinse”. (Castaneda, 1997, 84, s.n.) Cum îi reproșează adesea membrii grupului, noua postura îl releva pe Carlos un „vrăjitor” la fel de puțin înzestrat ca până acum, chinuit de întrebări fără noima pentru ceilalți și de îndoieli. Totuși, încrederea în ceea ce a trăit și a văzut pare să se fi înserat în conștiința sa, ceea ce constituie un prim pas al convertirii. El nu s-a desăvârșit încă drept om al cunoașterii, dar progresele pe care le face sugerează o flexibilizare a scepticismului său, acum evanescent. De pildă, vederea de aproape a aliaților îi provoacă separarea rațiunii de

percepție: în timp ce rațiunea îi spune că nu are niciun temei să crediteze ca real ce i se întâmplă, el știe ca percepția pe care o are este indelebila. Obsesia că are halucinații e substituită, în timp, cu realitatea că are, în stări de conștiința elevată, percepții speciale, asupra cărora planează încă, asemenea unui bagaj împovărat, rațiunea: „gândul ca pe acest pământ exista efectiv ființe care provin dintr-o altă lume [aliații], fără a fi străine de pământ, era mai mult decât puteam suporta. I-am spus La Gordei, jumătate în gluma, jumătate serios, că aş fi dat orice să fiu nebun. Asta ar fi absolvit o parte din mine de responsabilitatea zdrobitoare de a trebui să-mi reajustez modul de înțelegere a lumii. Ironia situației consta în faptul că eram mai dornic ca oricând să-mi reevaluez concepția asupra lumii, la nivel intelectual (...)” (Castaneda, 1997, 146, s.n.) Dificultatea acceptării totale și dintr-odată a învățăturilor lui don Juan consta în consecințele uriașe pe care le presupune: într-un prim stadiu, depășirea fricii și acceptarea necunoscutului, cu toate riscurile pe care le include, și, apoi, reconsiderarea majora, cutremurătoare a viziunii personale despre viața și lume. Când Carlos își dorește să fi fost mai bine nebun, el afirma, de fapt, dorința, până acum subconștientă, de a nu își asuma noua realitate și abisul ei, înfiorător pentru conștiința umană. Dar în fața evidentelor în care este pus, scepticismul sau tinde să facă loc unor atitudini mai flexibile, de acceptare și chiar convertire. Însă nicăieri în volumele pe care le-a publicat, Castaneda nu prezintă despre sine imaginea unui vrăjitor desăvârșit în felul lui don Juan sau don Genaro, ci mai degrabă pe aceea a unui cvasivrăjitor, a unui semiconvins – semn că exista în el reminiscențe din atitudinea scepticului.

În ceea ce privește atitudinea unui receptor neimplicat, flexibilitatea sa depinde în mare măsură de cât de mult supranatural poate accepta ca parte constitutivă a universului. Sau, altfel spus, de eficiența cu care depășește teama de a-și asuma o perspectivă complet diferită asupra realității.

Personal, am în vedere afirmația ca accesul la cealaltă realitate se face numai în timpul stărilor de conștiința elevată, care pot fi declanșate nu numai prin ingestia plantelor halucinogene, ci și „prin reducerea de stimuli și excitații sau prin suprastimulare senzorială, prin luciditate sporită sau activitate mentală intensificată, de asemenea, prin luciditate diminuată și prin factori somato-psihologici”.

(Würtz, 1994, 271) Viziunea lumii ca un câmp de energii s-ar face în timpul acestor stări, fără a presupune neapărat credința în spiritele lumii astfel dezvăluite – în aliați, de exemplu. Aici, poziția mea este apropiată de aceea a unor cercetători ai șamanismului, care încadrează transele și experiențele șamanice în categoria mai largă a stărilor alterate de conștiință: „behavioral scientists skeptical about the ontological basis of spirit worlds have found epistemological bedrock in the concept of altered psychological states”. (Atkinson, 1992, 310)

În loc de concluzii

Cum pot fi evaluate cărțile lui Castaneda din perspectiva celor trei poziții sceptice pe care le-am identificat? (cu mențiunea ca păstrez ipoteza conform căreia ele ar fi opera unui antropolog și, ca atare, nonficțiune) Pentru scepticul inflexibil, ele nu sunt decât impostura, o colecție de întâmplări inventate sau, în cel mai bun caz, transcrierea viziunilor mijlocite de plantele psihotrope. Pentru scepticul convertibil, scrierile lui Carlos Castaneda pot constitui fundamentul unei noi religii, mai democratică decât religiile occidentale tradiționale și care oferă o cale mai rapidă, s-ar părea, spre autodesăvârșire și eternitate. Pentru scepticul nehotărât, însă, aceleași cărți nu reprezintă niciuna, nici alta – și, de fapt, nu reprezintă concret nimic. Lectura îl lasă mereu în aceeași stare de indecizie, stimulată de prestațiile vrăjitorești neconvingătoare ale lui Carlos, care nu-și poate explica, de cele mai multe ori, nici lui însuși ce i se întâmplă. Scepticului îi rămâne, totuși, posibilitatea de a opta oricând între cei doi poli, de anulare sau acceptare completă, ca și posibilitatea de a accepta doar parțial elemente ale viziunii lui Castaneda. O poziție consumptivă prin indecizia ei funciara, dar care oferă o mai mare libertate de opțiune.

Mihaela Hasu

De la „viața ca vis” la visul ca viață (știu foarte bine că nu se poate... și totuși...)

Abstract: The article debates – by being situated at a boarder line – the opposite reactions that Castaneda’s work causes: acceptance and rejection of an un common order of things. Analysing the reasons of a too deep – the author of the article beliefs – conviction in the Reality and scientific knowledge, the article wonders over the possibility of accepting facts that do not fit with our image of the world.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Postmodernism, New Age, don Juan Matus, Belief, Dream/Dreaming

Motto: „Nu exista nicio limita, cu excepția celor pe care ni le impunem noi înșine” (Drouot, 2003, 180)

Carlos Castaneda. șarlatanul ce vinde „povesti despre putere” unui larg public cu gusturi ieftine! Iată o opinie căreia am încercat să-i înțeleg cauza acidității și pe care, în urma unei lecturi foarte personale – dacă ma pot exprima așa – aș vrea să o pun sub semnul întrebării. De la șamanism tradițional la un șamanism New Age este o cale la fel de lungă ca de la o gândire extrem raționalizată ca cea occidentală la una mitică și simbolică. Însă dacă primul „drum” ar putea fi recuperat, cel de-al doilea pare a fi de nereperat. Și asta deoarece atât religiile tradiționale cât și cele moderne vizează un anumit tip de raportare la lume, pe când între gândirea explicativă și raționalizată și cea simbolică și misterioasă se casca un abis redutabil. Gândirea rațională a omului modern, tehnologizat, i-a transformat existența într-o curgere lineară, unidimensională și unidirecțională. Gândirea simbolică presupune o deschidere spre mit, spre înțelegerea unor lucruri ce distrug reprezentarea finită, senzorială a lumii. C.G. Jung desemna simbolului funcția de recuperator al lucrurilor ce „se situează dincolo de limitele înțelegerii umane” întrucât, spune același psihanalist, „simțurile omului îi limitează percepția sa despre lumea care îl înconjoară” (Jung, 1998, 24).

Omul arhaic, religios, se integra unei lumi infinite și necunoscute, prin simbol, mit și credință. El trăia intens într-o lume pe care nu o controla, respectând și închinându-se atotputerniciei ei. Fiind receptiv la semnalele pe care forte necunoscute i le trimiteau, în vis, transa sau veghe, omul arhaic a reușit să stabilească un punct de contact cu „cealaltă realitate” (termenul lui Carlos Castaneda). Acest punct de contact a fost religia. Religia utilizează simbolul și imaginile ca forme de expresie ale unor realități sub sau supraumane. Ea încearcă astfel să transmită mesaje ca: „privește, totul este scris în fața ta” (Drouot, 2003, 77). Gândind prin simboluri, omul și-a creat mituri ce l-au ajutat întrucâtva să-și apropie forțele necunoscute ce nu de puține ori îl terorizau.

Șamanismul, ca „forma primitivă de religie” (Drouot, 2003, 128), este o tehnică a extazului (Eliade, 1997 b, 20). Prin diferite practici, șamanul descoperă esența lumii, intrând în relație conștientă

cu Absolutul. Transa îi modifica starea de conștiință, iar aceasta nouă conștiință îi permite șamanului să vadă „lumea cea ascunsă în spatele lumii” după cum spune un neo-saman – Crazy Horse – citat de P.

Drouot (2003, 178). În această stare alterată de conștiință, șamanul „operează un ritual activ al resurselor mentale la care noi nu mai avem acces din cauza dependentei noastre de gândirea logică și rațională” (Ibidem, 173). Calea șamanică, spune Patrick Drouot, necesită atât o angajare în disoluția ființei, cât și pătrunderea, de manieră conștientă, în haos (Ibidem, 131). Mircea Eliade, analizând șamanismul din perspectiva istoriei religiilor, reușește să întreprindă o imagine coerentă a acestui fenomen. Viitorului șaman i se revela extatic „alegerea divină” (șamanii sunt aleși, inițiați) „prin distrugerea tuturor structurilor anterioare: alesul devine un altul: el se simte nu numai mort și înviat, ci născut pentru o altă existență care (...) se întemeiază pe alte dimensiuni existențiale” (Eliade, 1998, 89). Aceasta nouă sensibilitate îi conferă șamanului puteri de percepție extrasenzoriale, scopul practicilor șamanice tradiționale fiind „anularea limitelor profane ale sensibilității” (Ibidem, 93) pentru a se reintegra „condiției omului primordial despre care ne vorbesc miturile paradiziace. Extazul reactualizează provizoriu starea inițială a umanității întregi” (Ibidem, 104).

Starea de conștiință elevată îi deschide inițiatului imaginea lumii așa cum este ea, nefiltrată prin niciun fel de convenție: universul este alcătuit din vibrații și unde energetice; în realitate nu există nici timp, nici spațiu care să împiedice informația să circule. Șamanul poate astfel, prin intermediul acestor stări provizorii, să vadă tot ce există. Clarviziunea este o „achiziție” șamanică. Șamanul „vede departe în fața lui (...) ca și cum pământul n-ar fi decât o întinsă câmpie și ochii lui zăresc marginile pământului. Nimic nu i se mai poate ascunde” (Eliade, 1998, 90).

Cunoașterea totală ce face din șaman un atotștiutor se obține doar prin aceste stări extatice. Extazul intervine în urma ingerării unor halocinogene, grație unor condiții speciale de mediu sau datorită stării spirituale a inițiatului (o anumită înclinare spre meditație, visare, patologic). Inițierea candidatului constituie un ritual sacru ce constă în moartea și renașterea simbolică. Trupul neofitului zace un anumit timp, în timp ce spiritul călătorește în Cer și în Infern pentru a primi cunoașterea șamanică. Moartea constă în sfârtecarea trupului de către

spirite și apoi în investirea cu un nou trup, cel inițiat și cunoscător (vezi Eliade, 1997 b, Cap IV).

Transa șamanică este asemănătoare catalepsiei, iar vehiculul care îi permite spiritului să traverseze din lumea senzorială în cea extrasenzorială este visul. În „Dicționarul de simboluri” se arată că visul reprezintă la indienii din America de Nord „sensul ultim și decisiv al experienței (...) Visele sunt la originea liturgiilor, ele determină alegerea preoților și conferă calitatea de șaman” (Chevalier & Gheerbrant, 1995, vol. 3, 454). În timp ce corpul șamanului pare mort, sufletul emerge într-o dimensiune eterică ce se diferențiază de cea fizică, accesibilă tuturor, prin frecvența sau intensitate. Dublura energetică a șamanului este cea care întreprinde toate faptele lui neobișnuite: vindecări, aducerea altor suflete din lumea subterană, obținerea învățăturii șamanice de la marele zeu etc. Patrick Drouot spune că „nu este posibil să vezi lumea și să intri în interacțiune cu ea decât întrerupând dialogul mental, renunțând la conceptualizare” (Drouot, 2003, 188). Tendința rațională de a defini totul, specifică omului modern, mecanicist, este valul Mayei, care invalidează adevărata esență a lumii.

Teorii moderne au ajuns la ideea că un imens bagaj de cunoștințe și cultura ne este refuzat prin tehnologizarea excesivă. În epoca actuală se încearcă o recuperare a acelei dimensiuni cognitive arhaice, acum mitice, care să dezvăluie lumea adevărată. Practicile șamanice se dovedesc a fi mult mai mult decât simple aberații mistice pe care să le privim cu o indulgență basmică. Patrick Drouot, în lucrarea sa Șamanul, fizicianul și misticul, mărturisește: „Nu sunt decât un neofit pe această cale a conștiinței șamanice, dar am avut în repetate rânduri senzația că sunt recuperatorul unor cunoștințe uitate”.

(Drouot, 2003, 9). Într-un demers rațional, deși ar părea oximoronic, autorul reușește să ridice câteva semne de întrebare și să răspundă într-un mod relativ fizicist la ele. El vorbește despre continuitatea tradiției șamanice până în ziua de azi „sfidând timpul și frontierele culturale” și „păstrându-și atât metoda, cât și imaginea” (Ibidem, 132). Astăzi îi întâlnim pe șamani atât în triburi (Amazon, zona arctică, Siberia, America de Nord), cât și în centrele urbane (Wallace Black Elk locuiește în Los Angeles).

Neo-samanismul aparține buchetului de religii New Age, care

încearcă să reînvie unele tradiții arhaice. El se ancorează în societatea occidentală, în special în America de Nord, începând cu anii '70 când concepția asupra șamanismului (datorită și studiilor academice) depășește prejudecata de „boala mintală”, iar șamanul devine „un specialist calificat în domenii diverse”, reprezentând totodată „un creator de ordine” (Ibidem, 130). Interesul pentru extazul șamanic se dezvoltă în această epocă posttradițională întrucât omul a ajuns la concluzia că religiile și filosofiele au motive întemeiate pentru a disprețui complacerea individului în concepția conform căreia lumea noastră este singura lume adevărată. Până și cea mai comercială formă a gândirii simbolice, filmul, a găsit metode de expresie pentru artificialitatea și superficialitatea percepției noastre: Matrix, Al treisprezecelea etaj, ExistenZ. Toate invita la dezvăluirea ochiului acoperit de certitudinile tehnologiei – o siguranță falsă și mincinoasă.

Dacă mesajul biblic „Cine are ochi, să vadă” era și este perceput simbolic, șamanismul New Age provoacă la o citire și înțelegere literală și totodată profund asumată: Deschide ochii, distruge convenția rațională și discursivă, oprește lumea și vezi liniile Universului!

Sufletul uman, spune Patrick Drouot, nu are zone precise, ansamblul conținutului sau formează un continuum de niveluri și dimensiuni multiple (Ibidem, 147). Limitarea lui la o singură dimensiune – cea fizică, reprezintă uciderea lui lentă. Religia întreține oarecum o a doua dimensiune – cea mistică, însă realul cimentează în materialitate orice impuls suprasenzorial. Se știe că există în creier două zone: zona legată de lobul cerebral stâng, cel rațional și analitic, și zona lobului cerebral drept, a cărei activitate emerge din inconștient (Ibidem, 259). Creierul lucrează la nivel alfa, lipsit de adâncime, când activitatea cerebrală se concentrează în lobul cerebral stâng. Însă există posibilitatea ca activitatea inconștientului să iasă la suprafață, ca în cazul stărilor de conștiința șamanică. Calea cel mai des aleasă este cea a halocinogenelor. Relatări tradiționale șamanice ale experiențelor extatice s-au păstrat în variante mitice, însă experiențele neo-samanice produc o reacție mult mai credibilă printre scepticii raționali. Asemenea experiențe relatează M. Eliade (cu observația ca Eliade le notează din perspectiva istoriei religiilor), P. Drouot sau C. Castaneda. P. Drouot reproduce replica unui indian din America de Nord, Crazy Horse: „Am văzut lumea cea ascunsă în spatele lumii” (Drouot, 2003,

178). Autorul declara: „nu sunt nici terapeut, nici tămăduitor, mă străduiesc doar să înțeleg structura globală a omului ca specie” (Ibidem, 262). Totuși, el relatează cum a reușit să vindece un bolnav de hepatita B prin construirea unui nou ficat energetic pe care l-a suprapus ficatului fizic: „(...) cinci minute mai târziu, corpul meu eteric a început să se gosesca de energie. După un sfert de oră, simțeam deja forma energetica a ficatului în mâini dar în afara zonei spațio-temporale comune (...)” (Ibidem, 250).

Ideea de corp dublu, unul fizic și unul energetic, este regăsită la mulți autori, de la să spunem, A. Schopenhauer la I. P. Culianu. În Visele și cultura (2000, 12), Mona Mamulea prezintă ideea lui Schopenhauer conform căreia „Omul ne apare dotat cu două organisme distincte, cu ajutorul cărora percepem două realități distincte”. În Hesperus, Culianu imaginează ca „Horton reușise să descopere întregul sistem bioelectric uman, pe care-l denumise corp subtil (...) acest al doilea corp invizibil (...)” (Culianu, 1998, 65). „Corpul eteric este o veritabilă platformă holografică suprapusă corpului fizic” susține Patrick (Drouot, 2003, 255). La rândul său, Castaneda afirma ca „Noi toți, ca ființe luminoase avem câte o dublură (...) Luptătorul învață să fie conștient de ea” (Castaneda, 1995 c, 70).

Am reprodus aceste fragmente pentru a sugera ca problema conștiinței umane constă în nevoia de explicare raționalist-fizicistă a inexplicabilului. Omul modern, civilizat de o cultură rațională, cauzală, nu este pregătit să accepte mai mult decât a fost învățat. Mircea Eliade, ca istoric al religiilor, a analizat fenomene șamanice moderne, precum societățile „Ghost Dance Religion” sau „Medicine Rite”, însă experiențele relatate rămân la un nivel mistic, pe când o relatare nemijlocită explicată de știință are o putere mai mare asupra psihicului omului modern. Patrick Drouot relatează o experiență din pădurea amazoniană: „Această stare disociativă [obținută în urma ingerării unor băuturi halucinogene, făcută din planta ayahuasca din zona Amazonului] îmi permite să funcționez pe două niveluri de conștiință diferită, care se întrepătrund și se completează (...) deși eram așezată [narează însoțitoarea lui], aveam impresia că stau în picioare. Vad pădurea și numeroasele ei lumi prin două laturi ale ființei mele: cea fizică, cu receptorii ei senzoriali extrem de activi, și dublul meu spiritual, dotat cu alte organe de percepție” (Drouot, 2003, 77 – 79).

În cunoașterea șamanică, inițierea vizează dublura energetică a omului. Castaneda descrie la un moment dat cum trupul său era făcut bucăți și el asista la „adunarea” bucăților pentru alcătuirea unui trup nou. Umorele descrierii camuflează întrucâtva adevărata valoare a actului – cea de inițiere în spirit tradițional șamanic: Don Genaro „a repetat de mai multe ori că eram bucăți și că trebuia să mă adun iarăși (...)”. Îmi spunea (...) că eram împrăștiat peste tot și ca el va trebui să folosească o matura, ca să adune toate bucățile laolaltă (...) Îmi venea să râd și am avut cea mai neobișnuită senzație. Corpul meu era dezmembrat! (...) Dezmembrarea era o scenă pe care o urmăream din punctul de vedere al observatorului” (Castaneda, 1995 c, 86).

Visul și dublul

Dublura spirituală, energetică, de vis, a corpului uman, are în literatura un echivalent în umbra: cu umbra călătorește Dionis în sfera cerească prin intermediul visului. Conceptul de călătorie cu dublul corpului în vis are o lungă tradiție în istoria literaturii și filosofiei. Evoluția ideii de vis prezintă trei momente interesante și lămuritoare pentru demersul nostru: ideea romantică de „viața ca vis”, modificarea ei în „viața în vis” în proza lui I.P. Culianu (Hesperus), și transformarea visului în „visat” în proza lui Carlos Castaneda.

În Dicționarul de simboluri, visul este conotat ca vehicul și creator de simboluri; Freud îl accepta ca expresia împlinirii unei dorințe refulate. Rolul visului este, în cuvintele lui Jung, acela „de a încerca să restabilească echilibrul nostru psihologic cu ajutorul unui material oniric care (...) reconstituie echilibrul total al întregului nostru psihic” (Jung, 1998, 63). Tot Jung considera visul „un munte de iraționalitate și de aparente incoerente care (...) vine să sfideze raționalitatea noastră (...) plonjându-ne de fiecare dată (...) într-o lume de irațional” (Ibidem, 106). Romanticismul privea imaginația ca mijloc esențial de a atinge esența adevărului și a realității. Novalis era convins că, prin puterea credinței și a imaginației, putea transforma lumea: „Visul ne arată în chip ciudat ușurința cu care sufletul nostru pătrunde în orice obiect. (...) Visul are ceva mai adevărat și mai profund ca realitatea” (apud O. Drimba, 1999, 157). Visul romantic era o plăcută evadare din realitatea mărginită cu care spiritele geniale nu se puteau conforma. Însă, deși făceau apel la narcotice (opium), aceste spirite răzvrătite nu reușeau să scoată visul din imaginație sau să-i creeze o realitate independentă de imaginar și reverie.

Reveria romantica, foarte serios teoretizata, a rămas la nivelul imaginarului, stimulat de opium și de o frustrare ontologica. Evoluția imaginarului către o gândire științifico-fantastica a mînat și visul într-o direcție scientista: imaginarul, implicit visul, lovește tot mai puternic realul, urmărind evadarea de la nivel psihic și intruziunea într-un ordin fizic. Spiritul tehnologic al omului post-istoric încearcă să „monopolizeze” nivelurile de conștiință, iar inconștientul, terenul visului îi apare ca o amenințare. De aceea încearcă traducerea lui în dimensiune conștientă și explicativă. O opera literară ce se afla la confluenta fantasticului cu SF-ul este romanul lui I.P. Culianu, *Hesperus*. Numit de M. Eliade o „călătorie filosofică într-o lume paralelă” (apud Adamek, 2002, 34), romanul utilizează morfologia visului într-o accepție filosofico-mitologică: „Omul este ființa care aspiră către Arta prin vis. Unică și ultima lui împlinire este aceea de a i se permite să trăiască înăuntrul propriului sau vis” (Culianu, 1998, 155). Visul erei tehnologice era paradisul libertății fără efort. Însă rezultatul a fost caricatural, „libertatea fără efort și eterna lor tinerețe fiind însemnele unui tragic prizonierat” (Adamek, 2002, 35).

Libertatea adevărată se atinge prin vis, aceasta constând în capacitatea utilizării complete „a posibilităților latente ale creierului uman, ceea ce îngăduie anularea tuturor ficțiunilor cu care suntem obișnuiți: spațiul, timpul, cauzalitatea naturală, compoziția fizico-chimică a universului” (Culianu, 1998, 72). Realitatea își va arata atunci esența: inteligenta umană, iar cel ajuns la o asemenea conștientizare va putea „compune o infinitate de universuri care asculta de alte legi (...) niciunul (...) mai real decât altul” (Ibidem, 182).

Asemănarea acestor idei „filosofico-literare” ale lui I.P. Culianu cu multe dintre conceptele „șarlataniste” ale lui C. Castaneda este izbitoare. Amândoi propun aceeași „luminare” a omului spre o existență adevărată și creatoare, diferența constând în metoda adoptată pentru a face inteligibilă „Arta Transformării” (termenul lui Culianu) sau „starea de conștiință totală” (termenul lui Castaneda).

Visul pe care îl imaginează I.P. Culianu este, în economia unei gândiri științifico-fantastice sau miticoscientiste, unul dezirabil ca forma de existență într-o altă dimensiune – cea onirică. Oamenii fericiți sunt cei care au fost acceptați de visele lor cele mai intime și trăiesc într-o lume proprie. Viața în visul propriu se distanțează de „viața ca vis” a romanticilor prin gradul de realizare a acestor aspirații.

Culianu reușește să creeze o nouă atitudine fata de vis în conformitate cu atitudinea ontologică a omului post-istoric. După eșecul tehnologiei, omenirea se întoarce spre virtualitățile existențiale pe care le oferă imperfecțiunea umană. Visul devine aspirație existențială.

Visul se transforma la Carlos Castaneda în „visat”, reprezentând calea prin care individul care și-a accesat posibilitățile latente și și-a modificat nivelul de conștiință își creează propria realitate. Făcând o mică paranteză, Nichita Stănescu spunea: „Visează-te pe tine însuți ca să poți să fii când te trezești”, idee ce poate fi echivalată cu formula „intenționează-mă în viitor” invocată de Castaneda. Disciplinându-și starea de vis (ca opusă stării de veghe), Castaneda reușește să-și aducă în realitatea fizică dublul luminos în același fel cum poate duce în visat corpul fizic. Visatul devine o altă realitate, nu mai puțin reală decât altfel. Coerenta acestei tehnici implică un mecanism complex ce va fi schițat în continuare.

Romanele ce vor constitui obiectul atenției noastre sunt: Învățăturile lui Don Juan, Povestiri despre putere, Al doilea cerc de putere, Darul vulturului, Focul lăuntric, Arta de a visa și Latura activă a infinității. Valoarea lor literară sau antropologică este mai puțin importantă, demersul nostru urmărind doar coerenta conceptului de „visat” în economia unei gândiri neo-samanice, „oferită” de un presupus indian yaqui din Mexic, America de Nord, pe nume Juan Matus. Puterea acestuia de a „vedea” energia universului i-l indică pe Carlos ca potențial urmaș al grupului sau de „vrăjitori”, acesta fiind introdus într-o existență neo-samanică din care nu lipsesc rituri de inițiere, metode de intrare în contact cu spiritele, disciplina necesară pentru atingerea conștiinței elevate etc.

Alături de Michael Harner, Castaneda este amintit de P. Drouot în contextul neo-samanismului, cei doi deschizând „conștiința indivizilor dornici de dezvoltare personală și spirituală spre ideile, credințele, inspirațiile și experiențele directe ale șamanilor. (Drouot, 2003, 128) În studiul Puterile spiritului, Adela și Anir Margus arată, împotriva ideii de șarlatanism, că „Apropierea de universul religios al șamanilor este cu atât a mai veridică cu cât Castaneda pornește în inițiere cu o mentalitate tipic occidentală, sceptică și atee, pozitivistă și raționalistă, opacă la fenomenele inefabile ale spiritului” (Adela & Anir Margus, 1996, 63).

Arta de a visa este definită de Castaneda drept „capacitatea

cuiva de a utiliza visele obișnuite și a le transforma într-o conștiința controlată" (Castaneda, 1998, 10), numită „a doua atenție”. Diferența între un vis obișnuit și visat constă în faptul că în visat persoana respectivă vede energia. Vederea energiei certifică perceperea unei lumi reale, întrucât „universul este compus dintr-un număr infinit de câmpuri energetice care există în macrounivers ca niște fibre luminoase” (Castaneda, 2003, 139). Vederea este declanșată de a doua atenție, constând în „alinarea emanațiilor care nu sunt folosite în mod obișnuit” (Castaneda, 1999, 72). Percepția, în schimb, rezidă în racordarea emanațiilor dinafară cu cele dinăuntrul corpului luminos, folosite în mod curent și comune tuturor oamenilor. Aceasta aliniere construiește lumea pe care o cunoaștem.

Sistemul epistemologic pe care îl propune Castaneda este unul complex ce are o coerență internă bine articulată. Dificultatea discursului nostru intervine atunci când, încercând o descriere inteligibilă a perspectivei lui Castaneda, ieșim la suprafața fie imaginația prolifică a scriitorului, fie lumea din spatele lumii.

În acest sens, don Juan spune: „există mai multe lumi suprapuse, chiar acum în fața noastră” (Castaneda, 2004). Dublul energetic al corpului material este reprezentat aici ca un ou luminos. Accesul la percepția luminozității energetice se realizează prin disciplinarea atenției și atingerea celei de-a doua atenții. Aceasta atenție modificată se acumulează prin visat. Se ajunge la ea prin actul volițional de a opri dialogul interior. În acest moment lumea cunoscută colapsează, punctul de asamblare se deplasează, schimbând nivelurile de atenție. Tăcerea interioară propulsează conștiința spre a doua atenție în care valul convenției se ridică, făcând vizibilă energia universului: „Aveam mereu senzația că mi se ridicase un val de pe ochi (...) iar acum puteam să văd” (Castaneda, 1999, 10). Vederea reprezintă nivelul de conștiință în care ființa umană își poate mari câmpul de percepție până când e capabilă să evalueze nu numai aparentele exterioare, ci și esența tuturor lucrurilor (Ibidem, 8). Aceasta acțiune este indispensabilă inițiatului, ea stănd la baza tuturor acțiunilor sale neobișnuite. A vedea energia îi confirmă acestuia că și-a schimbat nivelurile de atenție, iar acum totul este posibil, omul posedând „infinite resurse interioare în stare latentă, încă nedescoperite și nefructificate de către el” (Ibidem, 23).

În momentul schimbării nivelurilor de conștiință, pe oul

luminos are loc deplasarea punctului de asamblare care face ca ceea ce percepem să etichetăm drept realitate. Deplasarea lui implica și modificarea realității.

Patrick Drouot preciza: „Dacă îți modifici modul de percepere al realității, îți modifici de fapt propria realitate” (Drouot, 2003, 179). Scopul vrăjitorilor descriși de Castaneda este de a cunoaște cât mai multe realități, de a deplasa punctul de asamblare în poziții cât mai diferite. Însă ei sunt atenți să provoace prin deplasarea aceasta doar o „concaitate” temporară, care lasă posibilă întoarcerea la normalitate. Altfel, dacă produc o „crăpătura” ireversibilă, ei deplasează punctul definitiv, iar rezultatul constă în fixarea punctului în poziția respectivă și materializarea în lumea aceea.

Acești vrăjitori sunt niște luptători-calatori. Pentru a realiza faptele lor inaccesibile celorlalți, ei se luptă cu propriile prejudecăți, propria lene și indisciplină; ei luptă să acumuleze putere pentru a putea face „saltul în abis” – sintagma ce evidențiază atingerea unui nivel elevat de conștiință și putere. Puterea se obține prin diferite manifestări active ale conștiinței (singura realitate imuabilă fiind mintea umană – idee regăsită și la I.P. Culianu) printre care se numără și visatul.

Pentru a manevra arta visatului, trebuie urmați câțiva pași, anumite etape care intensifică progresiv gradul de conștientizare. Luptând pentru conștiință în vis, se alunecă în visat. Legat cum este de gândirea sa conceptualizantă, Carlos trebuie păcălit prin inducerea stării de conștiință elevată în mod neașteptat și fără posibilitatea amintirii ulterioare imediate. Astfel, la început don Juan îi deplasează punctul de asamblare prin „lovitura nagualului” (data doar de un șaman care are puterea de a muta punctul și care vede poziția acestuia), căci Carlos nu este dispus să învețe.

Când reușește să oprească lumea (să-și suspende judecata) prin tăcerea interioară, Carlos ajunge să facă lucruri incredibile. Într-adevăr, din tăcerea interioară nu se nasc vise, se nasc realități, diferite fațete ale lumii reale. Visatul are capacitatea de a transporta spiritul în spațiu și timp. Prin arta visatului „visele obișnuite puteau fi transformate în porți care se deschideau către alte lumi de percepție” (Ibidem, 210) sau puteau transporta trupul fizic. Dezvoltându-și intenția, noii vizionari (vrăjitorii) își pot intenționa propria lume prin visat. Intenția presupune un act volițional prin care este exprimată

dorința de a intenționa ceva ce până atunci se aflase într-o formă latentă. Matricele virtualităților se găsesc în stare latentă în univers, de aceea este nevoie de intenționarea lor pentru a deveni manifeste. Arta visatului este cu atât mai importantă pentru omul de cunoaștere cu cât ea constituie un mod prețios de a folosi intenția cu care acesta își creează lumea proprie în care să trăiască după ce atinge conștiința totală, alunecând în infinitate. Intenția este latura activă a infinității.

Pașii ce se impun a fi parcurși pentru a ajunge în visat presupun un act volițional. Exercițiul consta în concentrarea atenției pe „găsirea mâinilor în vise; apoi exercițiul de a acorda atenție a fost prelungit la găsirea de obiecte, căutarea de trăsături concrete, ca de exemplu clădiri, străzi și altele. De acolo, saltul a fost la visatul anumitor locuri în anumite momente ale zilei. Pasul final a fost atragerea atenției nagualului asupra eului total, (...) un vis (...) în care te privești dormind în pat. (...) Din acel moment va exista o fisura, o anumită diviziune în personalitatea altfel unificată” (Castaneda, 1997, 269). Voința alăturată atenției este cea care face posibilă intrarea în visat. Ea reprezintă „controlul maxim al luminozității corpului ca un câmp de energie (...). Ea este simțită ca o forță care radiază din partea mijlocie a corpului, precedată de un moment de cea mai profundă tristețe” (Castaneda, 1998, 146).

Etapetele visatului sunt descrise ca patru stări: 1) veghea liniștită, în care simțurile devin latente și, totuși, ești conștient; 2) veghea dinamică, când privești o scenă, un tablou oarecare, care este static; 3) asistarea pasivă, în care visătorul este martor ocular al unui eveniment pe măsura ce acesta se desfășoară; 4) inițiativa dinamică: în ea ești constrâns să acționezi (Castaneda, 1998, 132). Esențial pentru menținerea controlului în visat este acțiunea de a nu te focaliza asupra unui anumit lucru, ci de a arunca doar „ocheade scurte” (Ibidem, 145). Pentru a mânui arta visatului, visătorul trebuie să traverseze șapte porți ale visatului. Castaneda descrie patru dintre ele pe care, se presupune, le-a deschis și el. La prima poartă, visătorul, aflat în prima atenție, se concentrează să vadă obiectele din vis cu aceeași claritate ca în „lumea reală” (cunoscută). Trecând de aceasta poartă, ajunge la corpul energetic. A doua poartă presupune trezirea în vis și contemplarea propriului corp care doarme. Aici apare vocea emisarului visatului care îl sfătuiește pe visător și îi răspunde la orice întrebare. Prin aceasta poartă se intra în lumea ființelor anorganice,

lumea umbrelor. Exista aici pericolul ca energia vajitorului să-i fie luata de aceste făpturi dacă rămâne prea mult acolo, cazând prizonierul lor. Pentru a deschide poarta a treia, visătorul trebuie să-și mai facă o recapitulare a vieții pentru a elibera „energia blocată înăuntrul nostru” (Castaneda, 2000, 183), debarasându-se de emoțiile și sentimentele care-l țin în tonal. Aceasta recapitulare echivalează cu o golire de contingent și, în același timp, o umplere de energie, de infinitate. Poarta a patra permite intenționarea unei lumi proprii, corporalizarea acesteia. Aici Carlos se întâlnește cu Sfidatorul morții, care îi dăruiește puterea „de a zbura pe aripile intenției” (Castaneda, 2000, 315). Acest dar îi oferă lui Carlos posibilitatea creatoare de a intenționa orice.

Prin aceasta putere, Carlos și-ar putea prelungi existența într-o lume intenționată de el. Cuvintele lui Carol „Intenționează-mă în viitor!” sunt cuvintele unui dublu eu: cel al lui Carol și cel al Sfidatorului! Intenționarea în viitor se produce prin acțiunea de a se visa pe sine însuși: „Ne visam pe noi înșine” spune Carol (Ibidem, 312). (Într-o paranteză fie spus, viziunile lui Nichita Stănescu pot fi recitite dintr-o asemenea perspectiva neosamanica: visează-te pe tine însuți, ca să poți să fii când te trezești în lumea pe care ai intenționat-o.) Cum însă Sfidatorul morții nu ar fi avut ocazia de a efectua „visatul împreună” cu Carlos, el se suprapune peste eul lui Carol și, astfel, Carlos îi intenționează pe amândoi în viitor, într-o lume în care va urma să trăiască și el.

Aceasta lume viitoare va deveni manifesta în momentul atingerii conștiinței totale, „văzuta ca o izbucnire de incandescență în întregul ou luminos. Este o explozie de lumina de o asemenea magnitudine, încât marginile învelișului înaintează și emanațiile interioare se extind dincolo de orice limită” (Castaneda, 1999, 133). Diferența între starea de conștiința elevată, care apărea „ca o lumina strălucind în interiorul coconului” (Ibidem, 68), și cea de conștiința totală este că cea din urmă echivalează cu focul lăuntric ce provoacă autocombustia corpului fizic, spiritul fuzionând cu emanațiile libere și alunecând în eternitate (Ibidem, 134). Scopul ultim al acestor vizionari este de a învinge moartea spiritului încă din viața. Un om de rând ajunge la conștiința totală în clipa morții, însă aceasta durează doar o clipă, energia sa fiind înghițită de „forța indescriptibilă care se afla la originea tuturor ființelor senzitive” (Ibidem, 55).

Moartea noilor vizionari reprezintă astfel trecerea într-o altă dimensiune, în esența adevărată a universului, nemijlocita de nicio convenție. Castaneda spunea la un moment dat într-un articol: „Moartea este cea mai mare plăcere, de aceea o păstram pentru sfârșit”. În același roman *Hesperus*, I.P. Culianu concepe moartea ca o dezintegrare, însă, „prin ea, existența nu încetează, e numai suspendată într-o altă dimensiune” (Culianu, 1998, 16). Moartea este învinsă în ambele perspective hesperiene: prin regenerarea celulelor de către Horton și prin închiderea în propriul vis prin folosirea Artei Transformării. De cealaltă parte se afla noii misionari castanedieni care au dizolvat moartea prin atingerea stării de conștiința totală. Însă, în timp ce în universul hesperian prelungirea existenței reprezintă un prizonierat al unor carcase de oameni devitalizate sau trăirea visului intim într-un paradis închis și personal, modelul propus de Castaneda are o licărire de inefabil: a participa activ la manifestarea Infinității prin latura sa activă – intenția. Libertatea noilor vizionari este întregită de o cunoaștere intimă a energiei creatoare.

Structura internă a romanelor lui Castaneda propune, am putea zice, o inițiere a cititorului, dacă nu în practicile șamanice, cel puțin într-o gândire mult diferită de cea occidentală. Castaneda propovăduiește colapsarea logicii raționale după care ne conducem anost și inutil viețile.

Ce-ar fi să renunțăm pentru o clipă doar la rațiunea atât de dragă nouă! Ce s-ar întâmpla? Am reacționa violent ca Neo (Matrix) sau stupid precum Carlos? Am accepta că este posibil să mergi orizontal pe un copac? Sau să adormi într-un loc și să te trezești într-altul cu corpul fizic? Am accepta ca visul trează îți deschide porți spre alte fațete ale unei lumi înfășurate ca foile de ceapă? Poate că nu. Imaginea noastră despre lume este prea puternic înrădăcinată în conștiința noastră adormită și leneșă. A accepta ca experiențele lui Castaneda ar avea un grad de posibilitate, chiar însoțit de mulți „dacă”, ar însemna prăbușirea judecății care da coerentă și continuitate vieții. Cineva spunea că discontinuitatea face ca muzica să nu fie doar zgomot. Ce-ar însemna discontinuitatea la nivel ontologic? Răspunsul poate l-a dat Castaneda, dar ne este prea frică să-l auzim. Rațiunea ne spune: Știu foarte bine că nu se poate, dar Castaneda ne arunca provocarea: „Și dacă tot ceea ce spune este adevărat?” (Castaneda, 2003, 261).

Cristian Mag

Explicația vrăjitorilor

Abstract: The Sorcerers explanation – the article asserts – is a promise of knowledge. Questioning the possibility of explaining the experience of the mystery and a certainty born from intuition, the study analyses Castaneda's choice for filling such a concept. The man „flies” permanently towards himself – the Sorcerer's explanation would say – in search for completeness. The Sorcerer's explanation can be achieved – in Castaneda's system – through „personal power”, being a stage in the process of initiation to which Carlos is subjected.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Sorcerers explanation, Cognitive paradigms, don Juan Matus

Explicația vrăjitorilor este o promisiune a cunoașterii. Orice cunoaștere mediata are o explicație și înțelegere rațională, dar experiența misterului și certitudinea cunoașterii născute dintr-o intuiție a sufletului, cum vor fi ele explicate? Aripile percepției spirituale bat peste abisurile înfricoșătoare ale misterului; cine le va asculta mirarea și spaima de a trece dincolo de om? Dar omul e ființa care zboară mereu către sine, ar spune „explicația vrăjitorilor” – căutând totalitatea eului, ființa întregită cu toate tainele ei. Cunoașterea e împlinire și vid în care se dizolva eul în conștiința pură a luminii și vieții care suntem noi, sinele adevărat. Cunoașterea adevărată e inițiere în adevărul flintei care păstrează doar unitatea conștiinței fără simțul ori iluzia unui eu distinct de fluxul etern al energiei cosmice. De aceea, „explicația vrăjitorilor e letală”, dar da viața, cunoaștere și promite putere, puterea de a fi, celui care se înțelege pe sine. Astfel, puterea de a fi tu însuți este „puterea personală” de care ai nevoie pentru a căuta „explicația vrăjitorilor”:

„— Cum pot să ajung la explicația vrăjitorilor?

— Acumulând putere personală. Puterea personală te face să percepi cu mare ușurință explicația vrăjitorilor. Explicația asta nu e ceea ce numești tu – explicație; totuși, ea face ca lumea și misterele ei să fie dacă nu mai clare, măcar mai puțin ciudate. Asta ar trebui să fie esența explicației, dar nu e ceea ce cauți tu. Tu cauți niște reflexii ale ideilor tale” (Castaneda, 1995, 15).

În concepția „oamenilor cunoașterii” din tradiția vrăjitorilor descriși de Castaneda, ființa umană este reprezentată printr-o sferă a percepției în care se reflecta viziunea noastră despre lume generată de

descrierea ei, data noua încă de la naștere și transformată apoi în propria vedere a lumii. Lumea pare o descriere, doar o viziune asupra lumii, când în fața noastră exista o infinitate de lumi și o singură viață care palpita în roata timpului cosmic. Iar vraja infinității este singura vraja care ademenește un om al cunoașterii, întruchipat în carte de nagualul don Joan. Un vrăjitor devine un „om al cunoașterii” când cauta, cu toată puterea ființei, libertatea și cunoscând „darul vulturului”, se cauta pe sine în infinit. „Pentru infinitate, singurul lucru care contează pentru un războinic este libertatea. Orice altceva este nepermis” (Castaneda, 2003, 136). Luptătorul cauta totalitatea eului și, controlându-se pe sine, el stăpânește lumea. Învinge lumea ca iluzie și se lupta cu sine pentru „a vedea” adevărata lume în care nu mai moare, pentru ca viața e vibrația eternă a Spiritului, începutul și sfârșitul a toate.

Evoluția lui Carlos marchează o cale a dobândirii puterii personale necesară înțelegerii finale a „explicației vrăjitorilor”. În primul rând, puterea este un dat al ființei, dar omul învață să activeze energiile ascunse ale sufletului și adopta atitudinea „luptătorului” a cărui viață impecabilă reprezintă o luptă pentru putere. Un luptător adevărat nu se lasa învins nici de moarte, de aceea fiecare clipă e importantă pentru a aduna în el forța vieții și a realiza deplinătatea ființei. Calea este una magică, de control asupra stărilor de conștiință și a puterilor necunoscute cu care luptătorul intra în contact. Dar realizarea esențială ține de transformarea interioară prin care trece cel care lupta, în primul rând, cu sine însuși. Un luptător cauta perfecțiunea spiritului și ca atare, pentru transcenderea persoanei și revelarea sinelui, este umil și își pierde importanța de sine, își uita voia istoria personală, învață să fie detașat și inaccesibil, accepta moartea ca sfetnic și își asuma deplin responsabilitatea acțiunilor sale. Este ireproșabila acțiunea în care luptătorul se implica detașat, dar plin de energie pentru a trăi conștient orice clipă ca și cum ar fi ultima. Omul trăiește clipe ale faptei, „acțiunile noastre au putere”, mărturisind viața noastră în fața morții. Ceea ce învață prima oară luptătorul este bucuria simplă de a fi, de aceea el trăiește fiecare clipă ca și când ar fi ultima: „Exista o fericire ciudată și mistuitoare în a acționa în deplină cunoștință de cauză ca tot ceea ce faci poate fi foarte bine ultima ta faptă pe pământ” (Castaneda, 1995, 117). Orice acțiune trebuie întâmpinată cum ar fi „ultima bătălie pe pământ” în care luptătorul da

tot ce are mai bun: „Fericirea lor consta în faptul ca știu ca acționează în deplină cunoștință de cauză, de aceea, acțiunea lor are o putere speciala, acțiunile lor au un sens anume” (Castaneda, 1995, 117). Existența umană apare valorizată și potentată în sensul revelării bucuriilor simple ale vieții care comunică uimirea și minunea de a fi: „Trebuie să-ți asumi responsabilitatea că ești aici, în această lume minunată, în acest desert minunat, în acest timp minunat. Am vrut să te conving că trebuie să înveți să faci să conteze fiecare acțiune, o dată ce ești aici pentru un timp foarte scurt ca să fii martor la toate minunațiile ei” (Castaneda, 1995, 114).

Împlinirea căii spirituale se pune astfel în termenii dobândirii puterii personale de a fi liber și fericit, adoptând modul de viață și atitudinea unui luptător care aspira la cunoaștere: „Un luptător este un vânător imaculat, care vânează putere” se spune în Călătorie la Ixtlan. O viață trăită impecabil trezește forțele necunoscute ale spiritului și capacitatea clarviziunii. „Lumea este un mister. Ceea ce privim noi acum nu este totul. Există mult mai mult în lume, de fapt, atât de mult, încât este nesfârșit”. (Castaneda, 1995, 181). Pentru a cunoaște totul, trebuie să îți apropii lumea intrând astfel într-o lume a puterii.

O astfel de lume este „cealaltă realitate” descrisă de vrăjitorii lui Castaneda. Carlos se inițiază în viziunile ei luând „plante de putere” de natura halucinogenă al căror spirit, se spune, înalta sufletul șamanului în „lumea vrăjitorilor”: „Don Juan explică aceste plante ca fiind vehicule care conduceau omul spre forțe impersonale sau „puteri”, iar stările produse de ele ca fiind „întâlnirile” pe care le are vrăjitorul cu acele puteri pentru a câștiga controlul asupra lor” (Castaneda, 1995, 14).

Don Juan denumesc puterea care locuiește în cactusul peiote Mescalito, un spirit care îi învață pe oameni „adevăratul mod de a trăi”. Participând la un mitote, fără să consume plante halucinogene, Carlos percepe lumina radiind pe fetele indienilor care cântau și luau peiote, apoi devine conștient de prezența vie a mamei în amintire, a cărei voce parca o aude lângă el. Mai târziu, don Juan îi va spune că Mescalito planase deasupra lui tot timpul ritualului. Necunoscuta lume a puterii se încarcă cu semnificațiile morții și renașterii pentru cel care urmează calea inițiată a trezirii la „cealaltă realitate”. O experiență spirituală ne dezvăluie ceea ce suntem cu adevărat, iar inițierea în lumea magică, întâlnirea cu puterea, revelează cealaltă față a ființei umane, chipul

lăuntric care ascunde menirea sufletului și puterea de a-și împlini aspirația către lumina. Astfel Eligio, un alt discipol al lui don Juan, când ia pentru prima oară peiote, învață într-o viziune mișcările unui dans sacru simbolizând gesturile eliberării.

Mescalito este un aliat. În explicațiile lui don Juan, aliatul reprezintă manifestarea unor forte din lumea necunoscutului, iar în urma întâlnirii și relației magice cu astfel de „spirite” nonumane, vrăjitorul poate dobândi cunoaștere și putere. Astfel, spiritul aliat care „pazeste” intrarea în necunoscut îi apare lui Carlos, drogat, drept un trântar imens și înfricoșător. Don Juan îl previne de altfel: „Paznicul celeilalte lumi este un trântar” (Castaneda, 1995, 157), referindu-se la faptul că apariția înspăimântătoare a aliatului reprezintă doar un obstacol care poate fi învins dacă tot ce apare în viziunea spirituală este transformat în „nimic”, vidul primordial al celeilalte lumi în care se poate pătrunde în starea fără gânduri.

Altădată, Carlos se întâlnește cu un aliat după ce fumează din pipa vrăjitorilor și devine capabil să vadă fluxul de lumina al ființei lui Don Juan. O alta „întâlnire cu cunoașterea”, după ce învață să vadă în lumea magică, are loc când Carlos simte chemarea „moliei” purtând pe aripi „praful de aur al eternității”. „Acest praf este praful cunoașterii” (Castaneda, 1995, 40), iar cunoașterea dăruita de cântecul și puterea aliatului îi apare lui Carlos în viziune „ca o ploaie cu fire de aur”. Fiecare sfera de lumina care zboară către el în viziune poate evoca un aspect al cunoașterii asupra căruia se concentrează ucenicul vrăjitor. Carlos își întâlnește aliatul ca pe o ființă de lumina care îl poate atinge și îi vorbește în gând: „Coiotul era o ființă luminoasă, fluidă și lichidă” (Castaneda, 1995, 329). „Totul se oprește” în momentul întâlnirii, încât Carlos reușește să vadă liniile de lumina ale lumii.

Întâlnirea cu necunoscutul poate reprezenta o experiență definitivă în care viziunea asupra lumii se schimba total. Don Genaro povestește că, după ce și-a întâlnit aliatul și s-a luptat cu el, nu s-a mai putut întoarce niciodată în locul de unde plecase, pentru că noua lume era de nerecunoscut, iar lumea pe care o știa pierise: „Nimic nu mai e la fel”.

Când percepția se transforma și „atenția” conștientizează cea de-a doua vedere, a lumii magice, întreaga viziune asupra lumii se schimba și omul trăiește integral dimensiunile spirituale ale existenței. „A privi” descrie acțiunea obișnuită de percepere a lumii ca o ordine de

obiecte și fenomene pe care rațiunea le analizează și afectul le simte ca distincte. Realitatea există prin interpretarea pe care i-o dăm noi, iar descrierea ei este susținută prin gândurile noastre despre noi și lumea resimțită prin intermediul senzațiilor: „Dialogul interior este cel care ne ține legați de pământ. Lumea e așa și așa, așa și pe dincolo, doar pentru ca discutăm cu noi înșine despre ea ca fiind așa” (Castaneda, 1995, 23). Pe de altă parte, „a vedea” exprimă capacitatea ființei umane de a fi conștientă, printr-o percepție subtilă, de realitatea ascunsă, mai „adevărată” și profundă a lumii. „A vedea” face posibilă revelarea esenței vieții și luminii care constituie principiul lumii și al creației cosmice. „A vedea” înseamnă cunoaștere de sine și explorarea nesfârșită, prin clarviziune, a tainelor lumii. Calea cunoașterii este dezvăluită de lumina lăuntrică, iar luptătorul o urmează cu spiritul impecabil, cu mintea și inima limpezi de orice tulburare: „Un luptător fluid nu mai poate privi lumea cronologic. Iar pentru el lumea și el însuși nu mai sunt obiecte. El e o ființă luminoasă care există într-o lume luminoasă” (Castaneda, 1995, 58).

Lupta omului cunoașterii reprezintă o căutare netarmuită a luminii adevărului și a bucuriei vieții trăite din plin în fiecare clipă. Iar sensul lucrurilor și interpretarea lumii se schimbă când omul „vede” cealaltă realitate dincolo de aparente: „de câte ori sunt martor la ceva care în mod normal m-ar face să fiu trist, eu pur și simplu îmi schimb ochii și vad în loc să privesc. Dar atunci când întâlnesc ceva hazliu, privesc și râd” (Castaneda, 1995, 109). Cea mai mare putere e puterea de a fi fericit. Un om al cunoașterii este ființa care descoperă în fiecare clipă bucuria de a trăi. „Adevărata experiență e să fii om (...) viața este un miracol pe care îl facem acum” (Castaneda, 1995, 67).

Trăim într-un univers al percepției, iar „lumea este o senzație” (Castaneda, 1995, 225). Viziunea asupra lumii este determinată de un „inel al puterii” prin intermediul căruia omul interacționează cu mediul din jur și se gândește pe sine ca subiect al cunoașterii. Dar „lumea este un mister” și adevărata cunoaștere caută să dezvăluie esența lucrurilor și lumii vii, care transpare în clarviziunea spirituală: „Ceea ce privim noi acum nu este totul. Există mult mai mult în lume, de fapt, atât de mult, încât este nesfârșit” (Castaneda, 1995, 181). De aceea, un om al cunoașterii dezvoltă un alt inel al puterii, „inelul nonacțiunii”, prin care „tese o altă lume”: „Lumea este lume, fiindcă tu știi „acțiunea” necesară pentru a o face așa. Dacă nu i-ai cunoaște

acțiunea, lumea ar fi altfel" (Castaneda, 1995, 249). De aceea, pentru „a opri lumea” trebuie să oprești „acțiunea” care o recrează după categoriile percepției obișnuite. Astfel, „un om al cunoașterii știe ca piatra asta este piatra datorită „acțiunii”; dacă el nu vrea ca piatra să fie piatra, tot ce are de făcut e nonacțiunea” (Castaneda, 1995, 248), similara cu „vederea” esenței lucrurilor și a legăturii vii dintre ființe și univers. Să cunoști ființa din tine înseamnă să realizezi „nonacțiunea sinelui”: „Luptătorul are veșnic privirea orientată spre interior și își dedica existența unei neobosite și totale cercetări a sinelui” (Castaneda, 1999, 39).

Lumea cunoscută, necunoscutul și incognoscibilul reprezintă dimensiunile existenței și nonexistenței între care se întind aripile percepției umane. Dacă incognoscibilul reprezintă misterul care nu se va dezvălui niciodată, „totuși veșnic prezent, amețitor de frumos și înspăimântător în același timp prin infinitatea sa” (Castaneda, 1999, 49), necunoscutul reprezintă lumea tainică, cealaltă realitate, care poate fi cunoscută prin „vedere”.

„A vedea înseamnă să dezvălui esența a tot ce exista, să fii martor al necunoscutului și să prinzi cu coada ochiului o licărire a incognicibilului” (Castaneda, 1999, 71). Exprimând cunoașterea adevărată, „vederea” este o revelație a luminii ființei. După ce șamanul pierde forma umană, în aura îi apare un „ochi” prin care spiritul văzător percepe „cealaltă realitate” și lumile visului. La Gorda poate deschide „ochiul” ca pe o ușă către altă lume și, identificându-se cu el, poate zbura. După don Juan și don Genaro „ochiul” este o lumina solară, portocalie. „Suntem bucăți de soare. De aceea suntem ființe luminoase” (Castaneda, 1995, 135), spune La Gorda.

În viziunea inițiaților, universul este compus dintr-un număr infinit de câmpuri energetice care exista în macrocosmos ca niște fibre luminoase. Ființele vii transforma aceste câmpuri energetice în informație senzorială a cărei interpretare alcătuiește sistemul nostru cognitiv. Lumea este o descriere, materialitatea ei este o simplă interpretare, în timp ce pentru vizionari lumea are o aparentă fluidă și luminoasă. Alcătuirea universului se regăsește în configurația microcosmosului ființei umane văzut ca un ou cu mirifice fibre de lumină. Prin intermediul acestora, conștiința interacționează cu structura energetică a universului pe diferite nivele de percepție. Vederea vrăjitorilor capătă semnificația cunoașterii esențiale a

legăturii dintre creație și infinitate: „ceea ce-i făcea pe oameni vrăjitori era capacitatea lor de a vedea direct, nemijlocit, cum curge energia în univers” (Castaneda, 2003, 87).

Pentru a deveni oameni ai cunoașterii, „aspirația vrăjitorilor era aceea de a atinge infinitatea. Contactul cu „latura activă a infinității” (Castaneda, 2003, 86) este resimțit ca o „confruntare” în care telul luptătorului este conștientizarea vibrațiilor luminoase ale principiului vieții din univers: „Ceea ce exista cu adevărat în exterior sunt emanațiile vulturului, fluidul în continua mișcare, și totuși neschimbat, etern” (Castaneda, 1999, 54). Aceste emanații „ca niște fascicule luminoase”, „conștiente de existența lor, vii și vibrante”, care „conțin fiecare o eternitate în sine”, constituie manifestarea unui principiu imuabil al vieții cosmice. „Vulturul” este astfel denumirea și imaginea simbolică a unui principiu al voinței care guvernează viața și destinul tuturor ființelor, apărând vizionarului șaman „ca un vultur incomensurabil, negru ca tăciunele, stând drept, așa cum sta un vultur, înălțimea lui atingând infinitul” (Castaneda, 1999, 176).

Luminozitatea umană este dată de emanațiile Vulturului, cuprinse în oul strălucitor care alcătuiește corpul energetic al individului: „A percepe înseamnă a armoniza emanațiile conținute în interiorul coconului cu cele care se afla în afara lui” (Castaneda, 1999, 63). „Punctul de asamblare” selectează emanațiile externe și interne pentru a le armoniza într-o viziune a lumii, conform benzii de emanații specifice omului. Deplasarea punctului de asamblare în alte centre energetice din aura noastră determină viziuni neobișnuite asupra lumii percepute în cadrul altor benzi de emanație; „forța acestei alinieri face lumea să dispară” (Castaneda, 1995, 235). Conștiința, strălucind în aura ființei ca o lumină de culoarea chihlimbarului, „interpretează emanațiile Vulturului, așa cum un harpist interpretează o melodie pe coardele harpei sale”. În ceea ce privește controlul asupra stărilor de conștiință, „arta bătrânilor vizionari consta în deplasarea luminii de la locul sau original” (Castaneda, 1995, 68).

Vechilor inițiați tolteci, susține don Juan, li s-a revelat „o viziune a Vulturului și a emanațiilor Vulturului” ca o interpretare spirituală a unui principiu transcendent: „În realitate însă, nu exista nici Vultur, nici emanații ale Vulturului, explica maestrul lui Carlos. Ceea ce exista acolo este ceva ce nu poate înțelege nicio ființă vie” (Castaneda, 1999, 57). Fiecare vizionar interpretează realitatea transcendentă după

propriile puteri de a înțelege și conform trăsăturilor culturale care i-au impregnat mentalitatea. Astfel, tradiția spirituală a vechilor tolteci își spune cuvântul în interpretarea lumii magice configurând o „explicație a vrăjitorilor” pentru a descrie revelațiile vizionarilor. Emanatiile Vulturului erau numite de șamanii indieni „porunci” și Vulturul ca atare nu exprima decât o proiecție în incognoscibil ale unor trăsături ale cunoscutului pentru a sugera o intuiție: „Mult mai important decât vederea în sine este ceea ce fac vizionarii cu ceea ce vad” (Castaneda, 1999, 57), spune don Juan.

Așa cum forma de molie atribuita puterii nu era neapărat adevărată, cu atât mai puțin este veridica silueta văzută de Carlos la „întâlnirea cu cunoașterea”; forma antropomorfa este o interpretare conforma „vederii”, adaptată exprimării prin cuvinte și înțelegerii umane. Întâlnindu-se cu „puterea cunoașterii”, care „privita” apărea drept o „molie”, Carlos „vede” silueta unui om pentru ca imaginea să fie conforma cu ideile lui despre lume. Tot astfel, el „vorbește” cu aliatul sub forma de coiot, la fel cum don Juan „vorbișe” cu o caprioara: „Când explicația vrăjitorilor mi-a devenit clară, era prea târziu să află ce mi-a făcut caprioara. Am spus că mia vorbit, dar n-a fost așa (...). Am vorbit toată viața, la fel ca tine, de aceea obișnuințele mele dominau și au fost extinse și asupra caprioarei” (Castaneda, 1995, 33).

„Explicația vrăjitorilor” este dincolo de cuvinte și cuprinde interpretarea revelațiilor personale; de aceea ea prezintă doar o intuiție a experienței adevărului, o sugestie a realităților spirituale, și necesită „putere personală” pentru a fi înțeleasă. Astfel, explică don Juan, „tot ce facem, tot ce suntem, stă în puterea noastră personală. Dacă avem destulă un singur cuvânt dezvăluit ar fi suficient pentru a ne schimba viața. Dar dacă nu avem destulă putere personală, ne pot fi dezvăluite și cele mai minunate părți de înțelepciune, dar revelația nu va avea nici cea mai mică importanță” (Castaneda, 1995, 17). Revelația pe care o transmite don Juan este cea a omniprezenței eternului conștientizată în clipa în care omul atinge totalitatea sinelui: „dacă ai fi avut destulă putere, doar cuvintele mele ar fi fost de ajuns ca să-ți aduni tot sinele și să scoți partea esențială a lui din granitele în care să se afle” (Castaneda, 1995, 18). „Suntem ființe luminoase”, spune don Juan. „Explicația vrăjitorilor” constă în a înțelege lumina interioară, dar nimeni nu ar putea înțelege minunea luminii fără să o vadă.

Sfera percepției umane finite este împărțită în două: o parte, a

conștiinței elevate, care reflecta necunoscutul, și cealaltă parte, a conștiinței raționale, care reflectează asupra cunoscutului. Cunoscutul reprezintă „tonalul”, „tot ce cunoaștem despre noi înșine și despre lumea noastră se afla pe insula tonalului (...) Tonalul formează legile după care el înțelege lumea. Cu alte cuvinte, el creează lumea” (Castaneda, 1995, 151). Necunoscutul îl reprezintă „nagualul”: „Nagualul este partea din noi pentru care nu exista descriere, nu exista cuvinte, nume, sentimente, cunoaștere” (Castaneda, 1995, 152).

Din momentul în care ne naștem, părăsim conștiința nagualului pentru a ne forma ființa adaptată existenței, dar eul tonalului acaparează sentimentul realului, iar omul resimte dualitatea inerentă ca pe o lipsă a întregului. „Tonalul începe de la naștere și se sfârșește la moarte, dar nagualul nu se sfârșește niciodată” (Castaneda, 1995, 170). Nagualul reprezintă principiul imuabil al conștiinței pure, impersonale, existența originară în care se întorc elementele tonalului care cunosc viața și moartea. Când forța vitală părăsește corpul, în cazul morții omului, elementele conștiinței personale se dezintegrează în nagual, dar în cazul călătoriei luptătorului în nagual, „manunchiul de sentimente nu se dezintegrează, ci doar se răspândește, fără a-și pierde unitatea” (Castaneda, 1995, 322). Scopul cunoașterii șamanice îl reprezintă pregătirea pentru clipa eternă a morții; de vreme ce omul cunoașterii „vede” vibrațiile de lumina ale vieții, viața lui pătrunde dincolo de moarte ca lumina a conștiinței. Atenția nagualului poate „aprinde” emanațiile din aura ființei mistuită de focul lăuntric. Omul e lumina eternă, dacă se vede astfel; ființa e voința de a fi: „Explicația vrăjitorilor spune că fiecare dintre noi are un centru din care poate fi simțit nagualul, voința” (Castaneda, 1995, 322).

Nagualul este indescritibil, „nagualul este doar pentru a fi martor la el”. Dar dacă o parte a lumii este misterul însuși, nimic nu poate fi explicat cu adevărat, fiindcă totul înțelege în mister: „Rațiunea poate să fie martora la efectele tonalului, dar nu va reuși niciodată să-l înțeleagă, sau să-l dezvăluie (...) Tonalul fiecăruia dintre noi nu este decât o reflexie a celui indescritibil necunoscut, care este plin de ordine; nagualul fiecăruia dintre noi nu este decât o reflexie a celui indescritibil vid care conține totul” (Castaneda, 1995, 327 – 328).

Tonalul se reflecta pe sine în rațiunea care înțelege lumea; când oglindește nagualul în conștiință, omul atinge totalitatea ființei. Atunci nimic nu poate fi explicat, pentru că totul poartă înțelesul ființei.

„Secretul unui vrăjitor este faptul ca el știe să ajungă la nagual, dar o dată ce a ajuns acolo și tu și el puteți interpreta ceea ce se întâmplă în orice maniera posibilă” (Castaneda, 1995, 214).

„Un singur cuvânt dezvăluit ar fi suficient pentru a ne schimba viața”. „Explicația vrăjitorilor” este doar un cuvânt, cuvântul ultim al vrăjitorului care a uitat de cuvinte: „Eu sunt Juan Matus. Acesta este numele meu și îl rostesc pentru a crea un pod pe care tu să-l treci și să ajungi la mine” (Castaneda, 2003, 19). Omul cunoașterii a înțeles cuvântul tăcut al ființei. Însă „urmașii lui caută încă, și nu vor mai găsi în veci cuvântul care să cuprindă universul” (Borges, 1983, 170).

La un moment dat, Don Juan îi spune lui Carlos înainte de a sări în abisul misterului: „Ai început drumul cunoașterii scriind și o să termini în același mod” (Castaneda, 1995, 333). Urmând „drumul cunoașterii scriind”, ne putem întreba dacă a „sărit” vreodată Carlos din universul imaginar creat prin „scris”? A existat vreodată în lumea reală acel „Carlito”, cum îl alintau vrăjitorii, despre care a scris Carlos Castaneda? Pentru cititori, „drumul cunoașterii scriind” al lui Carlos reprezintă inițierea prin cuvânt într-un univers simbolic al ficțiunii. Poate ca „lumea vrăjitorilor” nu e altceva decât vraja cuvintelor. Uneori, ficțiunea este mai adevărată decât realitatea. Ficțiunea este lumea care ia în stăpânire „cealaltă realitate”; căutând o „explicație a vrăjitorilor”, ajungem să existăm chiar noi în cuvânt.

Anca Buciuman

Istorisiri din lumea de dincolo

Abstract: The article comments the interest that was always connected to the concept of the Other World and its particular representation in Castaneda's work. The study takes as a starting point I.P. Culianu's assertion about the importance of such a subject in nowadays philosophical thinking. The approach is diachronical, trying to establish the place of Castaneda's alternative worlds as compared to an entire tradition of the concept. Besides the tradition/ Castaneda raport, the most unconventional comparison in the study is that with the virtual worlds created by the computers.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, the Other World, I.P. Culianu, Ecstasy/ trance, Death, virtual worlds

„Va exista mereu o dimensiune care duce spre necunoscut, fie ea aceea a mitului, a patra sau a n-a dimensiune...”

I. P. Culianu

Din cele mai vechi timpuri, oamenii au acordat o mare importanta călătoriilor în lumea de dincolo. Noi, cei de astăzi, ne punem mereu întrebări despre veridicitatea acestor „lumi”: unde se duceau acei oameni care pretindeau că ar fi călătorit în altă lume? Mai mult, exista ceva dincolo de lumea noastră înconjurătoare? Răspunsul poate fi pozitiv sau negativ. Dacă acceptăm prima varianta de răspuns, îndoiala persista în a ne macina: aceste universuri pe care unii le-ar fi vizitat, sunt ele părți ale universului nostru fizic? Sunt universuri paralele sau universuri mentale? Și, în oricare dintre ipoteze, cum au reușit oamenii să ajungă la ele?

În ultimul sau interviu, acordat Gabrielei Adamesteanu, I.P. Culianu face o remarcă specială cu privire la gândirea filosofică contemporană. Aceasta n-ar mai privilegia marile teme heideggeriene despre ființa („Ce este ceea ce este?”) și ființaspre-moarte (Seinsumtode) ci s-ar orienta spre probleme cognitive și spre lumi alternative. Filosoful, matematicianul și teologul George Berkeley afirma în Principles of Human Knowledge (1710): „Unele adevăruri sunt atât de apropiate și evidente pentru spirit, încât omul trebuie doar să-și deschidă ochii pentru a le vedea...”

Lumi psihanalizei, ale istoriei religiilor, ale SF-ului, ale științei atomice sunt toate out of this world. Numitorul comun al numeroaselor abordări ale problemei călătoriei în alte lumi se axează pe faptul că universurile explorate nu sunt altceva decât universuri mentale, cu alte cuvinte că realitatea lor este în mintea exploratorului. Din nefericire, niciun studiu amănunțit asupra problemei nu pare a ne elucida misterul despre ceea ce este mintea umană, ba mai mult, despre ce este spațiul nostru mental.

După mai bine de două secole întunecate de pozitivism ce au pus totul pe seama ficțiunii, cele două probleme revin la suprafață odată cu apariția ciberneticii și a computerelor. Suntem tentați să admitem că spațiul nostru mental este nelimitat. Lăsându-ne ghidați de tot ce înseamnă imaginație, pătrundem în alte universuri care par, la o primă vedere, necunoscute. Sceptici, psihologii afirma că toate experimentele ne sunt relaționate fie cu experiența personală, fie cu ceea ce exista deja în mintea noastră. Astfel, de la început este înlăturată premisa lui J. Locke potrivit căreia mintea noastră ar fi o tabula rasa.

Încercând să înțelegem spațiul mental, recurgem deseori la

soluția de a-l considera ca fiind unul paralel cu lumea noastră, însă lucrurile nu sunt așa de ușoare. Lumea exterioară influențează lumea noastră interioară și invers. Relația dintre „universul mental” sau „lumea interioară” și realitatea fizică a suscitât întotdeauna interesul metafizicii, științei, religiei și chiar noua tehnologie. Majoritatea cercetătorilor au respins ideea paralelismului celor două lumi. Unii au considerat lumea exterioară un construct al lumii interioare. Alții au fost de părere ca cele două universuri interferează. Pentru aceștia din urmă, misterul este legat de faptul ca nu știm niciodată începutul și sfârșitul vreunuia.

I. P. Culianu observa faptul ca deocamdată nici măcar nu ne-am elucidat pe deplin asupra a ceea ce numim „spațiu”. Teza lui Culianu este ca lumea noastră interioară modelează lumea exterioară. Deși lumea exterioară pare a fi una și aceeași pentru toți, ea nu este așa. Exemplul clasic este cel al sticlei pe jumătate plină. Optimistul, spune Culianu, o va vedea plină pe jumătate, în vreme ce pesimistul o va vedea goală pe jumătate. Observăm ca, în felul lor, fiecare are dreptate. Toți au dreptate, după cum, „fiecare hulitor cu blestemul lui, fiecare călugăr cu rugăciunea lui” (Culianu, Pergamentul diafan).

Încercăm mereu să sondăm necunoscutul, fie acesta o altă lume pe care ne-o imaginăm, fie realitatea care nenconjoară. Miturile, poezia, utopiile, extazele, visele și viziunile ne deschid porți spre alte lumi.

Șamanismul este o tehnică a extazului al cărei punct final este călătoria în lumea de dincolo. Tradiția șamanică presupune intrarea șamanului în transa pentru a elibera un suflet ce-a fost luat de duhurile necurate. Răspândit în aria culturală asiatică, modelul șamanic este remarcabil prin omogenitatea sa șlefuită de-a lungul mileniilor în regiuni îndepărtate cum ar fi Australia aborigenă, America de Nord și de Sud, Asia Centrală și Siberia.

Europa de Nord și de Est, Africa. Anumite texte literare ale Greciei Antice sugerează ca șamanismul ar fi existat și în antichitatea mediteraneană.

Potrivit lui M. Eliade șamanul este „maestrul extazului”. Conceptul de extaz are mai multe semnificații: În vechea Grece termenul era utilizat pentru denumirea unor experiențe făcute de practicantii cultului dionysiac; după alți autori, acest termen este sinonim cu „transa” și ar desemna niște tehnici care au în comun o

stare de „disociație mentală” (I. M. Lewis). Potrivit lui J.D.P. Bolton termenul este folosit în trei situații: „... aceea de posesiune, când subiectul e prada uneia sau mai multor activități insolite; aceea de transa hipnotică sau mediumnică, în care subiectul e calm, dar viu în mod concret; și aceea de catalepsie, când subiectul e într-atâta privat de toate facultățile sale, până la oprirea respirației și a pulsului, încât are aparența unui mort, cu toate că, după ce se reîntoarce la viață, e capabil să-și povestească percepțiile și cunoștințele dobândite în spirit”.

Explicația termenului „extaz” o găsim mult mai bine reliefată la origine: verbul grecesc „ex-istano” (existao, existent) din care provine substantivul ex-statis, indica mai întâi acțiunea de a se deplasa, a se duce în afară, a schimba ceva sau o stare de lucruri; sau a ieși, a părăsi, a se îndepărta, a abandona. Substantivul ex-statis va semnifica deci deplasare, deviere, alunecare, tulburare, delir, stupoare, excitație provocată de băuturi amețitoare. Câmpul semantic al cuvântului este destul de vast și se raportează la ideea de disjunctie, „de a ieși din cadrele ce reglementează, în împrejurări istorice date, criteriile normalității” (Culianu, 1998).

În Grecia, încă înainte de secolul al V-lea se vorbea de mai multe categorii de experințe ce intrau în sfera noțiunii de „extaz”. O primă clasă era reprezentată de dionysism, cult ce presupunea un grup alcătuit din subiecți posedați involuntar (de mania emanată de Zeu). Actorii ritualului dionysiac erau majoritatea femei, ale căror manifestări erau dansul, consumul unor băuturi amețitoare ce se soldau nu de puține ori cu vagabondajul în munți sălbatici (oreibasia). A doua clasă de extatici erau în contrast cu cea dintâi și erau puși în relație cu zeul Apollon din Hyperboreea. Potrivit lui E.R. Dodds, reprezentările acestei clase pot fi numiți șamani. Nietzsche a teoretizat în scopuri proprii această opoziție între „apollonic” și „dionysiac”.

În funcția de șaman, tradiția greacă aduce în discuție un personaj aparte: iatromantul, un médecineman grec. Iatromantii erau medici (iatroi) și ghicitori (manteis), purificatori (cathartes) și taumaturgi. Ei aveau capacitatea de a călători în „spirit”, în spații diferite, dar și în timp. Dacă foloseau plante halucinogene sau nu, problema nu a fost rezolvată. Cert este că aceste persoane au fost sursa de inspirație pentru ceea ce medicina noastră numește „sindrom de abstinenta”, fiindcă evitau mâncarea și, probabil, raporturile sexuale.

Așadar, șamanul avea rolul atât al unui medic, cât și al unui intercesor, legat atât de lumea mundana, cât și de cea supranaturală. Călătoria este rezultatul unei căutări: pentru a avea viziunii extaticul se duce într-un loc euforic, necromantul evoca tărâmul morților, sfântul Pavel – cerul, șamanul – o altă lume, cu alte cuvinte, un „dincolo” de ceea ce exista în realitate. Platonicienii vorbeau de transmigrarea sufletului dintr-un corp într-altul. Credinciosul creștin știe, încă de la izgonirea din Rai, că exista o altă lume mai bună decât a noastră.

Tot o altă lume încearcă să-i dezvăluie vrăjitorul mexican indian Juan Matus eroului nostru, Carlos Castaneda. Conceptele și practicile vrăjitorești îi sunt cu totul străine lui Carlos, încât răbdarea și maniera sub care i le prezintă maestrul sau nu fac decât să suscite interesul cititorilor, la fel de dezorientați pe cât este și naratorul.

Întâi de toate suntem stupefiați, odată cu personajul nostru, Carlos, de revelația conform căreia concepția noastră despre lume nu este definitivă, ci doar o interpretare dintr-o multitudine de interpretări descriind o multitudine de lumi alternative. La început, pentru a-i produce ucenicului sau „niveluri de percepție particulare”, don Juan folosește trei plante halucinogene: peyotl, datura innoxia și o psylocibe. Tot ceea ce știa Carlos despre lume se dovedește a fi ineficient și întrebările pe care i le pune maestrului sunt, în marea lor majoritate, de-a dreptul infantile.

Îl vedem pe Carlos ca un „străin” căruia tot ce-nseamnă cunoaștere despre lume îi pare a fi incomprehensibil. Timp de 13 ani, în calitatea de profesor, Juan Matus, indian yaqui, încearcă să-i dezvăluie novicei Carlos lumea cognitivă a șamanilor din Mexic din timpurile străvechi. Metoda lui don Juan este una specială, care ascunde esența și importanta metodelor sub aparenta cotidianului.

Șamanii din vechiul Mexic, așa cum îi înfățișează Castaneda, vorbeau de o energie ascunsă înăuntrul sinelui. Pentru ei, totul este energie, chiar și plantele din natură sunt alcătuite din energie, trebuie doar să înveți „să vezi”, să atingi esența lucrurilor. Pentru șamani, scopul cunoașterii este pregătirea pentru călătoria finală, călătorie pe care fiecare om trebuia s-o facă la sfârșitul vieții. Pentru ei, starea vagă și idealizată pe care noi o numim „viața de după moarte”, este un spațiu cât se poate de concret și plin de lucruri practice, cu funcții asemănătoare celor din viața de zi cu zi. Juan Matus numește acest

spațiu unde pătrund vrăjitorii după moarte latura activa a infinității.

Pentru a pătrunde în lumile paralele este nevoie să spargi barierele percepției, să-ți muți atenția de pe tonal pe nagual, adică să te aliniezi unei alte benzi de emanatii. Pe parcursul deplasării, călătorul întâmpina un zid, ca un fel de opacitate perceptuală. Vechii vizionari au numit acel moment zidul de ceata. Acestei mutații în altă lume i s-au conferit mai multe explicații. Mircea Eliade observa ca extazul în practicile șamanice presupune la un moment dat o trecere primejdioasă. Odinioară se vorbea de o punte ce făcea legătura între Cer și Pământ și le permitea oamenilor să comunice ușor cu zeii. Una dintre explicațiile care i s-au dat punții a fost aceea de simbol al „porții strâmte” sau al „trecerii paradoxale”, pentru ca odată cu întreruperea comunicării dintre Cer și Pământ nu s-a mai putut traversa puntea decât în „minte”, adică în moarte sau în extaz. De acest privilegiu nu se „bucura” oricine, pentru ca puntea este păzită de demoni sau monștri care amenința să devore sufletul.

Prin extaz, șamanii pot traversa aceasta punte. Simbolic, putem înscrie aceasta trecere în sfera miturilor de inițiere ce presupun refacerea unității primordiale dintre Cer și Pământ. Șamanii lui Castaneda vad acest lucru ca o abolire a rupturii ce exista în coconul energetic al fiecăruia dintre noi. Plenitudinea oului nostru luminos, afirma don Juan, conferă posibilitatea de-a te deplasa ușor între diferitele benzi de emanatii ale universului.

În mitul cosmologic construit de Castaneda, ființa umană, împreună cu tot ceea ce exista, este emanatia unei pasari incomprehensibile, metafizice, Vulturul: „Tiparul uman este acea porțiune din emanțiile Vulturului, pe care vizionarii pot s-o vadă direct...” (Castaneda, 1985, 277).

Cartea egipteană a morților vedea moartea ca pe un șoim care își ia zborul, iar în Mesopotamia raposatii sunt înfățișați sub forma unor pasari. În legendele despre pasarea cosmică, buriții povestesc ca la început nu au existat decât zeii la apus și spiritele rele la răsărit. Când zeii l-au creat pe om, spiritele rele au încercat să-l distrugă prin boala și moarte. Însă zeii au luat partea oamenilor, trimițând un aliat care să lupte împotriva spiritelor. Aliatul a apărut mai întâi sub forma unei Acvile. Pentru ca nu știa limba oamenilor, Acvila a cerut ajutorul zeilor. Porunca a fost de a se împreună cu prima ființă pentru a o transforma în șaman. Legenda spune ca Acvila s-a împreunat cu o

femeie care a născut un copil care ar fi devenit șaman. După alții, însăși femeia s-ar fi transformat în șaman. Cert este însă ca Vulturul este interpretat ca un simbol șamanic. Aceasta pasare totemică, un fel de strămoș primordial, supraveghează toată lumea: „... tot ce ne înconjoară... exista undeva și ne conduce viețile” (Castaneda, 1998, 89 – 90).

În fond, ceea ce încearcă să realizeze don Juan cu ucenicul sau nu consta în a-l ridica din lumea raționalului, ci a-i arata ca printr-un exercițiu mental (mai ales prin vis) poți distruge barierele lumii percepute în mod curent. Carlos afla ca ființa umană, o dată ce învață să-și deplaseze punctul de asamblare, iese din lumea noastră și poate „naveta” prin șapte ale lumi sau dimensiuni. Printr-un exercițiu specific de mișcare a ochilor, vrăjitorul face ca punctul de asamblare să se miște și să se ancoreze într-o alta bandă de emanatii. În vis se realizează cel mai bine aceasta trecere. E ca un fel de trecere între diferitele nivele de conștiință, ca o trecere prin cojile unei cepe. A ajunge în alte benzi presupune o mișcare din interior spre exterior, o mișcare a punctului de asamblare din interiorul oului luminos spre exteriorul acestuia.

În vis, Carlos este învățat să călătorească în lumi îndepărtate. Am fi tentați să credem că e vorba de o deplasare a corpului fizic, însă șamanii vorbeau de un „corp din vis”, de un dublu, un celălalt. „Cum are loc asemenea călătorie? Întreabă Carlos.

— Nu poți ști cum se petrece... emoții puternice sau o atenție intransigentă, sau un mare interes pot servi drept ghid; apoi punctul de asamblare se fixează puternic în poziția de visat... ca să tragă acolo toate emanațiile din interiorul coconului”. (Castaneda, 1985, 299).

Stările alternative descrise de Castaneda, fie ele fictive sau reale, lucrul acesta e irelevant, ridică niște probleme majore. „Stările de realitate neobișnuită”, după cum el însuși le numește, experiențe de ieșire în afara corpului, mai mult, experiențe la limita morții (v. momentul aruncării în prăpastie, Castaneda, 1985, 308), reprezintă o călătorie într-o altă dimensiune. I.P. Culianu afirma ca actualmente aceste călătorii în alte lumi sunt deschise de către științele exacte, ca fizica și matematica sunt în mare măsură responsabile de revenirea interesului pentru căile mistice de cunoaștere. Ele au deschis noi perspective, afirmând ca universul nostru nu este decât o convenție bazată pe imaginile pe care le avem despre lume.

Dacă acceptăm această ipoteză, înțelegem mai ușor aserțiunea lui don Juan conform căreia: „deplasarea punctului de asamblare dincolo de linia mediană a coconului omului face întreaga lume pe care o cunoaștem să dispară într-o clipă, ca și cum ar fi ștersa...” (Castaneda, 1985, 300). Lumea noastră există doar pentru ca noi, emanațiile „nu știu-cui”, fie el Vultur sau Dumnezeu, ne-am stabilit punctul de asamblare în acest loc.

Imaginată inițial în secolul al XIX-lea, dimensiunea a patra a fost o ipoteză nouă, care a sugerat o explicație pentru mai multe fenomene misterioase, asociate de regula magiei sau religiei. Deși nu avem un organ pentru perceperea celei de-a patra dimensiuni, trăim într-o lume tridimensională în care nu toate lucrurile sunt pe deplin clare: de exemplu timpul.

Prin proprietatea lor de-a provoca stări alterate de conștiință, substanțele halucinogene reprezintă o primă modalitate de-a trece barierele percepției. Transformarea cuiva în propria sa imagine din oglinda sugerează singurul spațiu în care acest fenomen ar fi posibil. Episodul relatat de Lewis Carroll în Casa oglinzilor se pliază foarte bine unui astfel de spațiu. Alice vede prin oglinda ca încăperea din oglinda este exact ca salonul din casa ei, dar inversată. „Eu pot să văd totul, când mă urc pe un scaun – totul, afară de porțiunea dindaratul căminului. O, cât aș vrea să pot vedea și aceasta parte! Apoi, cărțile seamănă cu ale noastre, dar cuvintele sunt scrise de-andoaselea”.

„Cealaltă realitate” pe care ne-o propune Castaneda nu este altceva decât viziunea minții noastre, rezultatul imaginilor pe care le ducem cu noi în altă lume, odată cu mutarea acelui punct de asamblare prin care Juan Matus denumesc atenția noastră.

De multe ori oamenii, când vorbesc de o trecere, o asociază morții. Și astăzi se spune că înainte de a merge pe „ultimul drum” trebuie să-ți „reglezi conturile” cu aceasta lume. Don Juan îl sfătuiește pe Carlos ca, înainte de călătoria finală, înțeleasă ca o încununare a învățăturilor sale, să se elibereze de tot ceea ce înseamnă Legenda personală, de relațiile cu cei din jur, și să se scufunde în propriului sau sine.

Retragerea în sine presupune un exercițiu pe care don Juan îl numește recapitulare, alcătuirea unui fel de album cu evenimentele importante din viața. O singură întâmplare, o amintire „grea”, este suficientă pentru a declanșa acest proces, funcționând ca o călăuza, un

far care „iluminează totul în cadrul recapitulării”.

Or, constata Carlos, „pe măsura ce recapitulam, toate gunoaiele ies la suprafață” (Castaneda, 1985, 176). Pentru noi, balastul care ne încarca memoria și existența este ușor de explicat, dar „învățătura” lui don Juan este de-a dreptul uimitoare și șocantă. Castaneda provoacă întreaga noastră cunoaștere despre lume, susținând că am avea două minți: una adevărată, care este ascunsă în obscuritate, și o minte superficială, pe care o folosim zilnic și care este, stupoare, o „instalație străină”, un implant făcut de niște ființe spirituale pentru a ne controla.

Aceasta „instalație străină” ne provoacă conflicte, ambiții, deznădejde; este, am putea spune noi, latura dionysiaca, frenetică, din fiecare dintre noi, constructivă și distructivă în același timp. Mintea adevărată este vocea șoptită ce ne aduce întotdeauna ordine, claritate, este latura apollinică, calma a vieții noastre (Castaneda, 1985, 20 – 21). Adevăratele amintiri, adică lucrurile cu adevărat consistente, susține don Juan, provin din mintea noastră adevărată.

I.P. Culianu susține că mintea noastră ar fi un „fragment dintr-un puzzle universal”. Ce este mintea? Freud de exemplu o asocia unui spațiu de reprimare a dorințelor și impulsurilor sexuale personale, Jung vorbea de „inconștientul colectiv”. Culianu asociază mintea cu sahu deoarece acesta presupune o infinitate de variante de combinații bazate pe un lot redus de piese și un set de reguli bine precizate. La fel funcționează și mintea omenească. Numai că, spre deosebire de sahu, „jocurile minții sunt jocuri care nu pot fi câștigate, deoarece nu există nicio procedură de sahu mat”. Partida se poate juca la infinit. Motanul Behemoth s-ar distra de minune la această partidă; nici chiar Diavolul în rol de judecător nu l-ar mai putea opri. Dar poate că și el este rezultatul unor combinații binare și atunci... ne putem întreba și noi ca și autorul povestit despre Alice: „Voi ce credeți că a fost?” (un vis sau o realitate?).

Astăzi, mai mult ca oricând, este necesar să ne cunoaștem propria noastră minte, dar și creațiile ei pentru a putea fi martorii unor universuri necunoscute. Pentru a ne plimba prin Erewhon-uri avem nevoie de libertate în spațiul nostru mental. A fi liber nu înseamnă a te manifesta haotic în lume, ci a putea selecta din multitudinea de posibilități pe care viața le oferă acea cale care poate duce la desăvârșire. „A vedea”, așa cum susțin șamanii lui Castaneda,

Înseamnă a acorda atenție lucrurilor pe lângă care înainte doar treceai în fuga, înseamnă de fapt o înțelegere în profunzime a spațiului din jurul nostru. Acest spațiu, Culianu îl numește „spațiul Hilbert”, un spațiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni; iar viața noastră obișnuită o numește un „fractal”, o „ramificație infinită care se conformează unei anumite reguli”. Regula creează un univers și în acesta alegerea noastră „între” și „între” da naștere la noi ramificații ale altui univers, astfel încât trăim într-o multitudine de universuri de tip fractal.

După Juan Matus, libertatea este marele dar făcut oamenilor de către Vultur, este capacitate de a muta punctul de asamblare în universuri noi. Vechii șamani nu gândeau lumea în funcție de timp și spațiu, ci în funcție de gradul de conștientizare. Șamanul este în mod frecvent un specialist în vise. Lumea spiritelor pe care o parcurge în timpul călătoriilor este asimilabilă unei lumi onirice. Maestrul întru călătorii vânează încercările de ieșire din obișnuit, din banal. Carlos se arunca în abis, însă, paradoxal, se trezește în patul său din Los Angeles. Întrebarea pe care și-o pune este dacă nu cumva murise și înviase, pentru că altfel nu-și poate explica cum străbătuse distanța dintre Mexic și L.A. În nici 10 ore (Ibidem, 308). Castaneda explică ca acest salt a fost posibil prin mutarea punctului de asamblare într-o altă poziție, implicând niște câmpuri de energie care de obicei sunt situate la periferia conștientizării.

Tema universurilor alternative este astăzi în mare voga, grație, printre altele, lumilor virtuale create pe calculator. Internetul joacă în acest sens un rol major. Una dintre funcțiile Internetului este și aceea de a crea lumi virtuale sau imaginare. Ce este realitate virtuală? În mod obișnuit, ea reprezintă o lume posibilă, alternativa față de lumea noastră obișnuită, creată prin înșelarea simțurilor umane: auzul, văzul și simțul tactil. Mai există însă o realitate virtuală conceptuală. Ea cuprinde imaginile și reprezentările unor expoziții în cyberspațiu sau ale unor orașe virtuale. Oricare dintre noi poate crea „realitatea” sa virtuală.

Lumea virtuală a calculatorului înlătură toate barierele legate de timp, spațiu sau de oboselile și spaimile călătoriei propriu-zise. Îți permite, de exemplu să te „bronzezi” pe plajele însorite ale Coastei de Azur, să trăiești viața sălbatică a unor insule pustii sau să te înclini la templul lui Buddha. Există chiar posibilitatea de a-ți crea un oraș al tău

dotat cu tot ce ține de urbanitate: parc, Primarie, Biblioteca, metrou etc.

Mrejele în care te poți prinde nu sunt însă reale, sunt simple virtualități create de imaginația minții umane. Și totuși, cum îți dai seama că totul nu este decât o viziune?

Cosmina Berindei

Castaneda și șamanismul tradițional

Abstract: As a sceptical approach to Castaneda's sistem, the article questions the „non-fiction” label the books possess, în comparing their serious research character with the traditional canonic studies on shamanism. Even more, it compares different points from the shamanic profile as it appears în Castaneda's work with the traditional roles belonging to the same figure. În conclusion, Castaneda's sistem is considered a contemporary variant of shamanism, more easily accesibile to the postmodern man, judging this act of recovery of a mythical exotic background as typical for a period (the 20th century) and a space (the Western society) which is faced to the „anxiety of nothingness”.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Tradition, don Juan Matus, Sorcerer, the eagle, initiation, the Toltecs

Prima reacție a cititorului lui Carlos Castaneda, avertizat că are în mână o carte care nu este ficțiune (cele unsprezece volume au apărut în colecția pocket non-fiction!) este de a o așeza înapoi în raftul bibliotecii, mai degrabă decât de a începe o analiza asupra teoriilor lui. După ce va fi citit G. Frazer, L. Lévy-Bruhl, Cl. Lévi-Strauss, M. Eliade sau I.P. Culianu, cărțile lui Castaneda îi par oricui niște erezii. Ceea ce-l incomodează pe cititorul mai mult sau mai puțin avizat este atitudinea socratică, afisată neîntrerupt de către Carlos, tânărul student de la Universitatea California, pornit în călătorie cu scopul de a cunoaște plantele medicinale folosite de către indienii din zona Mexicului de sud-vest și nord, care-l întâlnește însă pe don Juan Matus și începe alături de acesta inițierea în tainele șamanismului. Volumele sale vor fi povestea acestei inițieri ale cărei scop ultim ar fi realizarea călătoriei finale, echivalenta cu o trecere discreta spre infinitate, privilegiu al celor inițiați, spre deosebire de neantizarea la care vor fi supuși ceilalți care vor fi absorbiți de către Vultur (Castaneda, 2003, 14).

Oricâtă ostilitate s-ar afisa fata de scrierile lui Castaneda, adevărul este ca în ele se articulează un sistem extrem de consistent,

care are surse dintre cele mai diverse: posibile similitudini pot fi stabilite între acest sistem și gnosticism, hinduism, creștinism, ocultism și, evident, șamanism.

Având în mână un volum al lui Castaneda – și mă refer aici mai ales la primele patru! – cititorului îi încolțesc în minte, volens nolens, aceleași întrebări pe care însuși autorul le formulează, despre autenticitatea trăirilor sale. Situându-ne pe poziția relativismului postmodern care neaga posibilitatea formulării unor adevăruri ultime, scopul cercetării noastre nu este acela de a formula posibile ipoteze legate de veridicitatea relatarilor, ci de a compara șamanismul tradițional cu sistemul elaborat de către Castaneda, urmărind, prin intermeniu inițierii lui Carlos, diversele elemente de șamanism care apar, privind funcțiile șamanului, stăpânirea spiritelor auxiliare, tehnicile și accesoriile folosite de el și universul sau de manifestare.

Șamanismul este o formă religioasă primitivă, răspândită la triburile de pe toate continentele, având în centru figura șamanului, preotul-vrăjitor tribal, ofician de cult, „mare specialist al sufletului omenesc”, pe care numai el îl poate vedea fiindcă-i cunoaște forma și funcțiile (Kernbach, 1995, 558 – 559; Eliade, 1997 b, 230). Pe parcursul volumelor lui Castaneda, niciodată nu-l vedem pe Juan Matus în relație cu membrii comunității, oficiind pentru aceștia. Ceea ce face el este să-i inițieze pe membrii echipei sale într-o nouă formă de vrăjitorie, diferită de cea pe care o practicau vechii șamani.

În „Învățăturile” lui don Juan, vrăjitorii din timpurile străvechi ar fi fost primii care au constatat că lumea este alcătuită, în primul rând, din energie și abia apoi din obiecte (Castaneda, 2000, 15). Greșeala lor ar fi constat în aceea că au atribuit acestei forme de energie impersonală caracteristici umane și au crezut că o puteau controla și îmblânzi, neînțelegând că, fiind energie pură, aceasta nu avea capacitatea să susțină vreun efort (Castaneda, 2003, 233).

Vrăjitoria este definită în sistemul lui Castaneda ca fiind „manipularea punctului de asamblare pentru a-i schimba focarul de contact cu marea întunecată a conștientizării, făcând astfel posibilă percepția altor lumi” (Castaneda, 2003, 233). Dacă în vechea vrăjitorie se miza mult pe mister, la Castaneda acesta este înlocuit cu teoria despre energie, prin care se explică totul. Accesul la cunoașterea acesteia se realizează însă prin propria experiență: „splendoarea vrăjitoriei constă în faptul că fiecare vrăjitor trebuie să probeze totul

prin propria experiență" (Castaneda, 2000, 25), ceea ce amintește de probele inițiatice din șamanismul tradițional, prin care neofitul trebuia să ia contact nemijlocit cu lumea spiritelor pentru a deveni șaman.

Funcția șamanului tradițional se dovedește de neînlocuit la orice ceremonie legată de experiențele sufletului omenesc „ca unitate psihică precară, gata să părăsească trupul și ca prada ușoară pentru demoni și vrăjitori” (Eliade, 1997 b, 177). Juan Matus este și el un medic, învățăturile pe care i le da lui Carlos sunt legate de felul în care el va deveni capabil să facă fata solicitărilor lumii vrăjitoarești: „Vrăjitorii înțeleg disciplina – sugerează don Juan – drept capacitatea de a te confrunta cu seninătate cu situații care nu și-au găsit locul între așteptările noastre” (Castaneda, 2003, 262). La un alt nivel al realității, am putea spune ca discipolul care va urma învățăturile lui don Juan va deveni un om capabil să facă fata provocărilor pe care societatea postindustrială, cu toate implicațiile sale în plan social, le formulează individului. Dacă șamanul este responsabil de sănătatea morală și fizică a clanului său, o funcție similară își asuma și don Juan, învățându-l pe neofit o strategie de a deveni puternic. Este un profil psihologic identic cu cel pe care Alvin Toffler, în Socul viitorului, îl stabilea pentru omul care va reuși să facă fata suprasolicitărilor societății viitorului. Ceea ce trebuie să învețe oamenii viitorului pentru a putea supraviețui este să fie puternici și să se implice cât mai puțin posibil afectiv în activitățile lor, fiindcă societatea care va veni va sta sub semnul efemerului: oamenii vor avea mai puțini prieteni, vor fi mai singuri, vor fi nevoiți mereu să renunțe la lucruri, obiecte, oameni, vor trai așadar într-o înaltă tranziția (Toffler, 1973). „Misiunea cea mai importantă a vrăjitorilor – sublinia don Juan – este de a promova ideea ca, pentru a putea evolua, oamenii trebuie mai întâi să-și elibereze conștiința de legăturile de subordonare fata de ordinea socială” (Castaneda, 2000, 215). Sistemul pe care-l promovează don Juan este, prin urmare, unul care oferă o alternativă pentru sentimentul de neantizare pe care Occidentul continua să îl trăiască. Omul trebuie să-și canalizeze energia pentru a elimina din el părțile nefolositoare. Pentru a deveni un „luptător impecabil” el are nevoie de vigoare, energie și putere. Vrăjitoria pe care o învață Carlos de la don Juan nu este o formă de „folosire a forțelor supranaturale asupra celorlalți sau de invocare a spiritelor prin farmece, descântece ori ritualuri pentru a produce efecte supranaturale. Pentru don Juan,

vrăjitoria însemna acțiune de concretizare a unor principii specifice teoretice și practice, privind natura și rolul percepției în modelarea universului ce ne înconjoară” (Castaneda, 2000, 9).

Universul are, în concepția lui don Juan, structura unui bulb de ceapa, fiecare dintre foi corespunzând unui nivel de energie. O lume reală, spre deosebire de una fantasmatică, este o lume în care se generează energie. Fiecare ființă posedă, de asemenea, un corp energetic, oul luminos, în care se afla punctul de asamblare, prin mutarea căruia este posibilă deplasarea prin lumile paralele. Spre deosebire de șamanismul tradițional, în care aceste deplasări stau sub semnul misterului, aici înfăptuirea lor este explicată prin existența filamentelor de energie. Lucrurile devin reale doar dacă ai învățat să fii de acord cu realitatea lor, precizează don Juan, sugerând că inițierea în perceperea altor forme de energie este esența accederii la aceste lumi, care există în număr infinit.

În concepția șamanismului tradițional există trei lumi: lumea inferioară, lumea de mijloc și lumea superioară, șamanul putând trece, în tranșă, dintr-o lume în alta. La Carlos Castaneda există explicații de ordin tehnic pentru aceste expediții prin alte lumi. Ele sunt posibile datorită faptului că în lumea reală, generatoare de energii, se schimbă poziția punctului de asamblare pe alte filamente de energie, în acest mod fiind posibilă plimbarea prin lumile energetice (Castaneda, 2000, 18). Aceasta schimbare se efectuează de către vrăjitor prin intermediul voinței sale, care este mult mai puternică decât rațiunea, pe care se bazează oamenii obișnuiți. Și șamanul tradițional apelează tot la voință, cea care-l ajută să se deplaseze, în timpul tranșei, spre lumea inferioară sau spre lumea superioară.

Trecerea în alte lumi este posibilă ca un dar făcut oamenilor de către Vultur. Vulturul este o personificare a puterii, o metaforă moștenită de la vechii șamani, care desemnează lumea emanațiilor energetice ce alcătuiesc universul: „Vulturul, deși nu este mișcat de situația unei ființe vii, a făcut un cadou fiecăreia dintre ele. În felul său propriu și corect, oricare dintre ele, dacă așa dorește, are puterea de a păstra flama conștiinței, puterea de a se opune chemării de a muri și de a fi consumată. Fiecare ființă vie a fost dăruită cu putere, dacă dorește a căuta o deschidere spre libertate și a trece prin ea. Este evident pentru văzătorul care vede acea deschidere și pentru creaturile care trec prin ea că vulturul a făcut acest cadou pentru a

perpetua conștiința” (Castaneda, 1998, 177). Pentru a face posibilă instrucția acelor care doresc să obțină libertatea, Vulturul a creat Nagualul, „o ființă dubla căreia i-a fost dezvăluită regula”. „Regula” este mitul întemeietor al învățămintelor lui don Juan, echivalent cu povestea despre nașterea clanului pe care șamanul tribului o împărtășea neofitului în finalul actului de inițiere.

O temă prezenta atât în șamanismul tradițional cât și în sistemul lui Castaneda este cea a bolii inițiatice. Bolile, visele și extazele constituie, prin ele însele, o inițiere. Ele fac ca omul profan, cel de dinainte de elecție, să se transforme într-un specialist al sacrului (Eliade, 1997 b, 106 – 107). Mescalina sau peiotl, cred unii, poate provoca epilepsie; don Juan, însă, afirma ca acestea te fac „să te bucuri mai mult de viață” (Castaneda, 1995 a, 87). Atât Mircea Eliade cât și Laurence Delaby precizează ca boala psihică constituie un factor declanșator al vocației. În cazul lui Carlos, până în momentul în care consuma mescalina nu se observa niciun semn de alterare a stării sale de conștiință; după ce începe inițierea, Carlos are impresia că își pierde mințile, iar în final ajunge la capacitatea de a-și controla nebunia.

Inițierea lui Carlos se realizează după modelul șamanismul tradițional, presupunând o dubla instruire: prima, de ordin extatic, realizată prin transe halucinogene, precum întâlnirea cu Mescalito, a doua, de ordin rațional, constând într-o instruire teoretică și practică asupra tehnicilor visatului, stalkingului sau artei de „a vedea”. După schema tradițională, inițierea șamanului presupune ca neofitul să se deprindă cu tehnicile mistice însușindu-și tradiția religioasă și mitica a tribului (Eliade, 1997 b, 116). În sistemul descris de Castaneda, ceea ce-și va însuși neofitul este teoria despre emanațiile vulturului, emanații energetice, care aici tin locul unei tradiții religioase sau mitologice.

O trimitere la o tradiție etnică există și la Castaneda. Don Juan se revendică de la vechea civilizație toltecă, din care ar fi făcut parte vechii vizionari, care au lăsat moștenire formule magice, incantații, procedee laborioase pentru stăpânirea unei forțe misterioase (Castaneda, 1999, 99). Totuși, deși don Juan se considera un descendent al culturii toltecilor (Castaneda, 1998, passim), el și echipa sa se raportează cu detașare la această moștenire. Astfel, se subliniază ca vechii tolteci considerau acea forță energetică extrem de misterioasă și o făceau mai înspăimântătoare decât este ea în realitate:

„Acea forță misterioasă a fost descifrata de către noii vizionari care au denumit-o voința, voința Vulturului” (Castaneda, 1999, 100).

Vechii tolteci ar fi împărțit cunoașterea sacra în cinci grupe, fiecare constând în două categorii: învățături privind pământul și întunericul, focul și apa, susul și josul, sunetul și tăcerea, mișcarea și staționarea. Aceasta împărțire a vrăjitoriei pe elemente, a căror totalitate sta la baza vieții, are și ea un echivalent în șamanismul tradițional. Direcția de curgere a vieții este dinspre sud spre nord, amintind de concepția siberiana conform căreia pasarile calatoare aduc cu ele, la întoarcerea din țările calde, sufletele noilor născuți (Hamayon, 1990).

Toate experiențele extatice care decid vocația viitorului șaman „comporta schema tradițională: suferința, moarte și înviere” (Eliade, 1997 b, 46). În momentul în care inițierea ia sfârșit, don Juan, don Genaro, Nestor, Carlos și Pablito se afla pe vârful unui munte plat și pustiu. Solemnitatea întâlnirii îl conduce pe Carlos la concluzia că-i vede pe don Juan și pe don Genaro pentru ultima dată, înainte de saltul în prăpastie (Castaneda, 1997, 7). Saltul în abis, motiv recurent în sistemul lui Castaneda, ne conduce la ideea că aici este vorba de o inițiere pe care Mircea Eliade o numește, cu oarecare rezerve, inițiere șamanică de tip „infernă” (Eliade.

1997 b, 47). Muntele este un simbol ascensional, dar mult mai mare importanță are, în economia acestui sistem, ideea de coborâre: abisul sugerează ideea antonimică ascensiunii.

În timpul acestui salt infernal, Carlos povestește că a avut mai multe viziuni. Una dintre ele este aceea că a fost înghițit de către un animal incredibil: „Apărea dintr-o suprafață care semăna cu solul. Îi puteam vedea gura enormă, deschisă ca o cavernă. Am auzit un urlet cutremurător, complet nepământean, ceva ca un suspin metalic, strident, și tentaculul care mă prinsese s-a desfăcut și am căzut în gura cavernoasă. Am observat fiecare detaliu al acelei guri în timp ce cădeam în ea. Apoi s-a închis peste mine. Am simțit o presiune instantanee care mi-a zdrobit capul” (Castaneda, 1997, 211). Această experiență se suprapune foarte bine peste schema morții simbolice inițiatice din șamanismul tradițional în care se vorbește, aproape fără excepție, despre suferințele fizice la care este supus neofitul. Cel mai adesea îi este sfărtecat trupul, fie de către duhuri animalier, fie de către strămoșii totemici ai clanului. Aceștia îl înghit pe neofit, pentru

ca apoi să-l redea lumii printr-o renaștere simbolică.

Animalul totemic îl instruiește pe neofit și devine aliatul său, spunându-i ca, dacă are nevoie de ajutorul lui, poate să-l cheme cu ajutorul unui cântec special (Eliade, 1997, 106). Aceasta alianța exemplifica legăturile strânse care, după cum susțin toți șamanii, exista între ei și lumea spiritelor, de unde îndrumătorii le vorbesc și le dau sfaturi (Drouot, 2003, 168). În timpul inițierii lui Carlos apar de mai multe ori animale, în ipostaza de aliați, care nu sunt însă întotdeauna o prezenta benefica. Așa sunt trântarul, păzitor al celeilalte lumi, molia sau coiotul cu care Carlos vorbește în timpul unei „experiențe de putere” în desert. Castaneda evoca astfel posibilitatea, rezervată șamanului, de a lua legătura cu animale sau de a se transforma în animale în timpul unor ședințe, gest care se înscrie în schema șamanismului tradițional.

Ideea de devorare de către spirite, omniprezenta în ritualurile de inițiere tradițională, apare la Castaneda și în episodul în care Silvio Manuel ia aspectul de spirit devorator care îi îngurgitează pe ucenici.

Fiecare șaman intra în contact cu Mama-Pasare-de-Prada, o pasare uriașă cu cioc de fier, care îl taie pe neofit în bucăți. Membrele sunt date spre devorare spiritelor bolii, pentru ca apoi „Pasărea-Mama sa pună bucățile la loc și viitorul șaman se trezește ca după un somn adânc” (Eliade, 1997 b, 49 – 50). Și pe Carlos o serie de exerciții pe care le efectuează îl epuizează în același mod, pasarea cu cioc de fier fiind sugerată de figura metaforică a Vulturului, consumatorul ființelor vii.

În momentul în care cititorul face cunoștința pentru prima dată cu imaginea Vulturului, acesta ar putea fi interpretat ca un animal totemic, strămoș primordial al clanului, având în vedere ca oamenii primordiali ar fi fost creați, după Juan Matus, de către Vultur. După cum am văzut, Vulturului ar fi făcut primilor oameni un dar: acela de a-și păstra conștiința, așadar viața, spre deosebire de urmașii lor care, dacă nu se vor iniția, vor fi devorați (Castaneda, 1981, 172 – 173). Poate fi identificată aici tema legăturii strânse dintre individ și animalul sau eponim, considerat un dublu al omului, un alter-ego al său (Durkheim, 1995, 151).

Ulterior, în cărțile lui Castaneda Vulturul apare doar ca o metaforă a Demiurgului-creator al emanațiilor sau filamentelor de energetice, care alcătuiesc toate lumile paralele. Vulturul apare ca

personificare a puterii, iar conotația sa de animal totemic ar fi, arata don Juan, doar o reminiscență din imaginarul șamanilor anteriori: „Puterea care guvernează destinul tuturor ființelor vii este denumită Vultur, nu pentru că este vultur, sau pentru că are ceva de-a face cu un vultur, ci pentru ca apare unui văzător ca un vultur incomensurabil, negru ca tăciunele, stând drept, așa cum sta un vultur, înălțimea lui atingând infinitul” (Castaneda, 1998, 176). Spre deosebire de șamanismul tradițional, unde inițiatul are posibilitatea de a-l chema în ajutor pe animalul eponim în condiții de necesitate, aici vulturul este o ființă indiferentă: „Vulturul, acea putere care guvernează destinul tuturor ființelor vii, reflecta egal și în același timp acele ființe vii. De aceea omul nu are nicio posibilitate de a se ruga Vulturului, de a-i cere favoruri, de a spera în mila lui. Partea umană a Vulturului este prea nesemnificativă pentru a mișca întregul” (Castaneda, 1998, 177).

La fel ca în unele mituri amerindiene, Vulturul este cel care creează primii oameni sau primii șamani. El îi învață pe primii vrăjitori cum pot accede la cunoașterea setului de reguli prin care este posibil să percepi lumile energetice, și să se sustragă, în acest mod, devorarii de către Vultur. Fiecare nou grup de șamani re trăiește mitul, încercând să refacă structurile de energie, ieșind astfel de sub incidența devoratoare a vulturului. Se conturează în acest mod structura unui ritual care, după logica tradițională, presupune repetarea unui eveniment petrecut in illo tempore (Eliade, 1978, 1 – 20).

Conform schemei șamanismului tradițional spiritul unui strămoș se întrupează în animalul totemic al clanului, iar neofitul preia o bună parte din gesturile și manifestările aceluia animal. Un astfel de animal de la care Carlos preia un exercițiu de respirație este tigrul cu dinți-sabie pe care îl întâlnește de mai multe ori în „visele” sale: „Mărimea animalului era izbitoare, cu toate acestea nu era grotesc sau lipsit de proporții. Avea un cap splendid, ochii mari de culoarea mierii întunecate, labe masive și o cavitate toracică imensă. (...) Tigrul nu m-a atins niciodată. Ne priveam fix unul pe celălalt de la vreo trei-patru metri distanță. Dar înțelegeam ce voia. Îmi arata cum să respir într-un fel anume. În visatul meu am ajuns până la punctul în care puteam imita atât de bine respirația tigrului, încât simțeam ca devin și eu un tigrul” (Castaneda, 1983, 55).

În momentul în care, după ce a participat la inițiere, neofitul se întoarce în colectivitate, el simulează, conform șamanismului

tradițional, pierderea memoriei, trebuind să fie învățat să umble, să mănânce, să se îmbrace. Scopul acelor probe este tocmai de a-l face pe aspirantul la funcția de șaman să uite tot ceea ce știa înainte (Eliade, 1997 b, 75). Un aspect asemănător se întâlnește și la Castaneda, în tema „ștergerii istoriei personale”. Spre deosebire de șamanul tradițional care uita simbolic tot, lui Carlos i se cere să uite doar chestiunile ne semnificative pentru viața sa. Recapitularea, retrăirea evenimentelor, este foarte importantă pentru vrăjitori, precizează don Juan (Castaneda, 2003, 173). Aceasta trebuie să fie dublată de o eliberare de nimicurile care i-ar putea ocupa viața în mod nefolositor. Uitarea faptelor ne semnificative din viața neofitului este, la Castaneda, rezultatul unui act de voință mai degrabă decât rezultatul întâlnirii cu spiritele din lumea în care descinde neofitul.

O altă ipostază în care sunt prezente animalele este aceea în care între ele și om se operează un schimb de forță. La Castaneda, astfel de animale sunt sopârlele, serpii și iepurii (Castaneda, 1972, 53). Șarpele, și prin extensiune sopârlele, este un animal cu funcție psihopompa. El este și o întru chipare a spiritelor strămoșilor, care îi ajută pe urmași prin transferuri de forță (Chevalier & Gheerbrant, 1995, III, 298 – 312).

Șoimul alb pe care Carlos îl capturează, dar nu-l omoară, în copilărie, are valoarea unui rege al animalelor care, în schimbul faptului de a fi fost lăsat în viață, își răsplătește ulterior binefăcătorul; acest lucru îl sugerează don Juan când îi spune lui Carlos ca a procedat foarte bine lăsând șoimul alb în viață (Castaneda, 1995 b, 84 – 86).

Între animalele cu rol de aliați care apar la Castaneda este de amintit „jaguarul negru gigantic, cu ochi galbeni, strălucitori” (Castaneda, 2000, 138). Jaguarul este un animal conotat simbolic pozitiv în toate culturile (Chevalier & Gheerbrant, 1995, II, 177 – 178). Prin invocarea jaguarului, precizează Patrick Drouot, „șamanii se identifică cu cel care trăiește în fiecare dintre noi”, având astfel funcția de animal magic (Drouot, 2003.

169). În această logică, apariția jaguarului și faptul ca acesta îi urmărește pe Carlos și pe La Gorda, poate fi explicată ca o obiectivare, o proiectare a trăirilor interioare ale fiecăruia dintre ei.

Un alt element de comparație posibilă între șamanismul clasic și cel castanedian sunt așa numitele „obiecte de putere”. Dintre cele mai importante accesorii ale șamanului tradițional, nu apar în cărțile lui

Castaneda nici toba sau toiagul, nici costumul de șaman sau masca. Accesoriul cel mai des folosit de către don Juan este o pipa pentru humito, un tutun halucinogen, pe care i-o va lăsa moștenire lui Carlos. La un moment dat, în timpul ședințelor de inițiere a lui Carlos, don Juan folosește și o oglindă. Împreună cu Carlos cei doi merg la râu și cufunda oglinda în apa râului, ținând-o de margini. Privind în oglinda, Carlos constată că vede în ea cu foarte mare claritate, ca și când aceasta s-ar afla deasupra apei. Maestrul său însă îl sfătuiește să nu se uite foarte fix la chipurile reflectate în apa și, mai ales, să ocolească ochii: „M-am conformat imediat recomandării sale, neputându-mă totuși abține să nu remarc, în treacăt, ca afirmația sa conținea o contradicție aparentă. În chiar clipa în care aceasta părere îmi trecea prin minte, am avut senzația că ceva din interiorul ființei mele prindea contur reflectându-se în oglinda și atunci am înțeles sensul ascuns a ceea ce mi se paruse înainte a fi o contradicție: „este posibil să privești un lucru fără a-l vedea cu adevărat!”, mi-am spus în sinea mea, pentru ca, în clipa în care acest gând țâșnea în conștiința mea, în oglinda sa se iveasca un al treilea chip alături de al meu și de al lui don Juan, în partea de jos a oglinzii, chiar în stânga mea” (Castaneda, 1999, 108 – 109). În tradiția șamanică, oglinda era accesoriul folosit ca suport pentru principalele spirite șamanice, cele care trimiteau, de altfel, aceste accesorii șamanilor (Delaby, 2002, 90). Episodul amintit din Castaneda sugerează o posibilă încercare a unui spirit care iese din oglinda de a-l poseda pe Carlos.

Tot cu valoarea de accesoriu spiritual este conotată și piatra cu o mică gaură în centru, pe care La Gorda și Nestor o descoperă la ruinele din Monte Alban. Conform unei logici a utilizării obiectelor de putere, un accesoriu șamanic nu poate intra în posesia altcuiva deoarece el aduce noului posesor nenorocire, intrând în interacțiune cu alte obiecte de acest fel. Asupra La Gordei se va transfera fixația fostului proprietar al pietrei care, în momentul morții, și-a concentrat în piatra întreaga putere pentru ca inamicii săi să nu poată profita de aceasta (Castaneda, 1998, 17). Piramida din Tula este și ea un obiect de putere, având funcția de ghid pentru a doua atenție. Piramidele, arăta don Juan, funcționau ca adăposturi în care vechii vrăjitori exersau arta visatului, tehnica esențială pentru noii șamani, care face posibilă călătoria în alte lumi (Castaneda, 1998, 24).

Ideea tradițională după care nu pot exista doi șamani care să

oficieze în același clan fiindcă ar intra în conflict unii cu alții (Delaby, 2002, 26) apare la Castaneda în volumul Al doilea cerc de putere, unde este descrisa confruntarea dintre ucenicii lui don Juan după plecarea acestuia. Carlos afla cu această ocazie că a fost atras într-o capcană, doña Soledad vrând să-l omoare pentru a-i capta luminozitatea (Castaneda, 1997, 36 – 138). Totuși, comportamentul ostil pe care femeile îl manifesta fata de Carlos are un alt rol, acela de a-l obliga să aplice în practica ceea ce își însușise doar la nivel teoretic. Un alt episod care sugerează lupta dintre doi șamani este acela în care apare La Catalina, vrăjitoare care are abilitatea de a se transforma în mierla. Carlos afla ca La Catalina ar putea fi omorâta prin atingerea punctului ei vulnerabil, ombilicul, cu un picior de porc mistreț. Simbolistica mistrețului, în economia acestei situații, se apropie cel mai mult de cea creștina, unde mistrețul îl reprezenta pe demon, fie prin aceea că este repezit și nestăpânit, fie prin prăpădul pe care-l provoacă prin livezi, câmpuri sau vii (Chevalier & Gheerbrant, 1995, II, 306 – 307).

Dacă ar fi să ne oprim asupra numelui pe care-l folosesc pentru don Juan cei din echipa sa, acela de Nagual, putem constată că prin noțiunea de nahual se desemna, în mitologiile civilizațiilor precolumbiene, un alter ego, un dublu al fiecărui om (Kernbach, 1995, 436). Tot legat de acest aspect ar mai fi de precizat ca plecarea Nagualului, alias don Juan, l-a transformat Carlos la rândul sau în Nagual: „Nu mai ești fiul tatălui tău – îl încredințează doña Soledad – acum ești Nagualul însuși”. (Castaneda, 1997, 44, 68). Regăsim astfel ideea conform căreia șamanul vechi se întrupează simbolic în tânărul șaman, care, după inițiere, va avea însușirile și capacitățile maestrului. O temă centrală, legată de acest aspect, prezenta în toate ceremoniile de inițiere, este aceea a morții neofitului și a reînvierii sale într-o plenitudine mistică. Revenirea din moartea simbolică presupune a avea un corp nou, înnoire la care fusese supusa, în mod evident, doña Soledad, devenită de nerecunoscut pentru Carlos, căruia îi pare cu douăzeci de ani mai tânără.

Sistemul lui Castaneda se înscrie în descendența unui șamanism de vânătoare. Stalkingul, „arta haiturii” despre care vorbește adesea don Juan, este tot o formă de „vânătoare”, într-o accepțiune spiritualizată, conform căreia totul poate fi o pradă, mai ales tu însuți, cu propriile tale slăbiciuni și rutine (Castaneda, 1997, 219). Un vânător doar vânează alte ființe, un stalker sta la pândă inclusiv asupra lui

însuși. Este vorba de programul lui Castaneda de combatere a egoului, o invitație la a-ți observa și de a-ți depăși propriile slăbiciuni, în ideea de a deveni puternic, invitație pe care o găsim în toate teoriile de psihologie socială occidentală din a doua jumătate a secolului trecut.

Preluând elemente ale șamanismului tradițional, Castaneda construiește o variantă contemporană de șamanism, la care omul postmodern ar putea adera cu mai mare ușurință. Faptul ei că se întoarce la un fond mitic exotic este un gest simptomatic pentru spațiul american și occidental al secolului al XX-lea, care găsește în manifestări de acest fel modalități de a combate angoasa neantului.

În încheiere amintim că, în lucrarea sa, Șamanul, fizicianul și misticul, Patrick Drouot considera că Michael Harner și Carlos Castaneda „au deschis conștiința indivizilor dornici de dezvoltare personală și spirituală spre ideile, credințele, inspirațiile și experiențele directe ale șamanilor” (Drouot, 2003, 128) și completăm, cu detașare, faptul că experiența inițiată a lui Carlos nu ajunge la finalitatea ei esențială, aceea de a trece în mod direct în infinitate. Dovada o constituie certificatul de deces al acestuia, publicat la adresa:

www.sustainedaction.org/Images Documents/ Castaneda death cert.htm

Maria-Mihaela Sârbu

Intuiții despre Lume, la Carlos Castaneda și la alții mai credibili

Abstract: The article opens a polemic placing the traditional philosophical and religious conception of the world against Castaneda's system. As „more credible” references, the article chooses the cosmologies put forward by the Bible, by the Platonic conception and by Schopenhauer's work. The conclusion of such a comparison is that all religious and philosophical systems are metaphorical expressions (in different languages) of the same understanding of the world. Only that, the article asserts, such expressions do not have as a source the essence, but are only mind-restricted intuitions.

Keywords: Carlos Castaneda, Schopenhauer, Shamanism, Experience, Energy, Reality

Alții mai credibili

Biblia

Dumnezeu este Cuvântul care face lumea. Nu îl putem antropomorfiza pe Dumnezeu decât dacă ne gândim la Iisus și îl conceptualizăm pe Dumnezeu ca „tata” al acestuia, provocând un

transfer de material, imaterialului, adică făcându-l inteligibil și recognoscibil ca posesor de atribute umane; astfel îl traduce atât Vechiul, cât și Noul Testament: Dumnezeu devenind, spre înțelegerea de către om cu instrumente umane (rațiunea, abilitate cerebrală, adică trupească): bun, mânios, drept, îndurător, etc. Dar înainte de toate El este cel care spune „Să fie lumina”, „Să se desparta noaptea de zi”, „Să se facă luminătorii”, „Să despărțim pământul de ape”, „Să fie trupul acesta insuflat”. El este o esență (= fond) din care se deduc, prin voința (sau intenție), aparentele (= formele).

Omul este „compus” din trup – factorul material, și suflet – factorul imaterial. Până aici, dihotomie. Interesant este ce se întâmplă cu omul după moarte și înviere – el „renaște” ca trup de lumina; dihotomia dispare lăsând să se întrevadă unitatea. Dar numai cei ce l-au cunoscut (în trup material fiind) pe Dumnezeu – renasc. Altfel spus, doar cei ce s-au transformat dinainte, prin credința, în trupuri de lumina, eludind dihotomia, unind contrariile. Moartea înseamnă, o dată, despărțirea sufletului de trup, dezintegrarea trupului (dispariția formei) și întoarcerea sufletului la Dumnezeu (contopirea fondului particular cu cel absolut). Când omul l-a cunoscut pe Dumnezeu înainte de disoluția formei sale, fondul particular rezista contopirii, ca trup de lumina „renăscut”.

Platon

Celebra teorie platoniciană a Ideilor ca esențe imuabile, versus lucrurile ca imitații ale acestora (aparente turnate după matrită acestor Idei) sugerează deopotrivă existența unui fond etern din care se deduc forme pieritoare, dar cu șanse de rezistență. Sufletul, după Platon, este bucată de fond care zace întemnițată în trup (forma, particularizarea). În afară de asta, tot ce există este aparenta Ideii – adică „formalizarea” ei imperfectă, tangibilă, ignorată de interpretare. Cei ce „înțeleg” adevărul Lumii (ca ea este doar reflecția aburită în oglinda materiei a unui principiu total și perfect care a trebuit să se reflecte limitativ ca să se facă inteligibil) o fac pe bâjbâite prin gândire, procesul gândirii (văzut ca reamintire, anamneza) permițându-le de asemenea o percepție imperfectă a esenței, imperfectă pentru că este cenzurată de unealta înțelegerii care este mintea, adică de ceva material. Deși sublim în alcătuirea și capacitățile sale virtuale, creierul uman este tot materie, tot o formă turnată după un model, adică (I) imitată. Înțelegerea este un „acces” la Idee (= esență, fond) de gradul

doi, indirect.

Pe de altă parte, în procesul de cunoaștere, sufletul este ucis încetul cu încetul de apelurile sale la intermedierea formei. „Gândind” în termenii aparentelor, over and over, accesul la esența devine, din indirect, imposibil. Sufletul imaterial sucomba trupului material, împreună cu care dispare în momentul morții, adică al spargerii formei.

Schopenhauer

Teza lui Schopenhauer poate fi descompusa în câteva puncte esențiale:

(1) lumea exista ca urmare a unei voințe impersonale de a fi a unui principiu plăsmuitor originar.

(2) voința (care poate fi interpretată drept intenție a energiei plăsmuitoare) este omniprezenta, dată o dată pentru totdeauna.

(3) energia plăsmuitoare se manifesta în fiecare dintre noi (suntem forme apărute ca particularizare limitativă a acesteia, și modelate ulterior prin educație). (N.B. Pe de altă parte, ea se manifesta în fiecare artist, indiferent de epoca în care a trăit, în felul acesta Shakespeare fiind contemporan cu Tagore, cu Thomas Mann și cu, să zicem, Jim Morisson).

(4) aceasta energie plăsmuitoare se regăsește în psihanaliza în principiul plăcerii: copilul este un pachet de plăcere (= dorința), dotat cu indiferența morală față de viața și moarte; intervin părinții, școala și societatea, care-i inoculează figuri negative, o anumită realitate, comprehensibilă și exprimabilă tuturor și de către toți. Plăcerile încep să fie refutate; defularea se produce fie prin sport, fie prin estetizarea sexualității („jucarea” actului sexual, ipostaziere de rol), fie prin artisticitatea distructivității (ipostaziere a violentei interioare, principiu thanatic), fie printr-o reinterpretare a religiei sub auspicii metafizice (ca să-l introducem în scena pe Carlos Castaneda).

(5) voința oarbă de a fi există prin diseminare: energia plăsmuitoare consimte să intre în corp, să trăiască la un nivel inferior, creează forma, din care tinde să iasă aproape instantaneu, pentru a-și reface integralitatea. La suprafața, aceasta tendința de ieșire din forma se concretizează în artisticitate; ieșirea propriu-zisă din forma reprezintă moartea acesteia.

Într-un plan mai mare, voința ca forța primordială operează două tipuri de manifestări:

(1) sintagmatica sau pe orizontala, începând cu nivelul cel mai simplu, cel atomic, și sfârșind cu cel mai complex, cel uman; este vorba de procesul generației (generarii);

(2) paradigmatica sau pe verticala, concretizată în fenomenul evoluției, care se asociază din ce în ce mai evidentei manifestări a conștiinței, proprietate de natura spirituală, capacitate de percepție și interpretare, întâi a propriei naturi (conștiința de sine) apoi a contextului (conștiința Lumii).

De la un anumit palier, produsul finit al voinței nu mai este guvernat de aceasta în mod exclusiv, ci în paralel și (la nivel uman) deseori prin opoziție, de conștiința, care în forma ei activă este inteligentă. Prezenta în cel mai înalt grad la individul uman, inteligentă, prelucrând percepția, interpretarea de sine și de lume, poate deveni creativă și deci poate începe să concureze voința, care e doar productivă; ba mai mult, inteligentă încearcă să își subordoneze voința, raționalizând-o, limitând-o, cenzurând-o, impunându-i un caracter străin, cu care acesta intră în conflict.

Partea ironică este că, în lipsa inteligentei, voința produce în vid; în măsura în care lumea exista fiindcă se reflecta într-un creier, fără creier (= inteligentă) lumea (ca produs direct al voinței de a fi, al energiei plasmuitoare, și originea ei, adică esența plasmuitoare însăși) nu exista. (Altfel spus: Dumnezeu avea nevoie de om ca să se conștientizeze pe sine. Ideea perfectă avea nevoie de lucruri imperfecte care să o reflecte, și de inteligentă umană ca oglinda a tuturor acestor reflexii. Energia plasmuitoare avea nevoie de un ultim produs specializat în a se conștientiza pe sine și implicit în a o conștientiza).

Pe de altă parte, totul funcționează după legile fizicii și chimiei. Exista Energie. Aceasta se manifesta evolutiv începând cu structura chimică cea mai simplă și sfârșind cu cea mai complexă care este conștiința. Conștiința produce altfel de produse, de natură spirituală: concepte. Conceptele dezvoltă un limbaj. Limbajul dezvoltă structuri de reflectare și autorefectare. De la o realitate primară, totală, perfectă, completă (energia plasmuitoare) se ajunge la realități de gradul doi, trei, patru, cinci etc, prin reflectare, interpretare, adică: indirect. De unde o conștiință de sine a Lumii (= a energiei plasmuitoare) ambiguă și restrictivă (prin concretete) procustiană. De unde – tendința energiei plasmuitoare de a sparge cadrele, corsetul,

forma. De unde – moartea formei, dispariția inteligenței, re-întoarcerea la simplu, perfect și divin – la arhetipul ne (mai) numit.

Psihanaliza

După Albert Béguin, pentru romantici, Inconștientul nu este o sumă a vechilor conținuturi de conștiința refulate sau uitate (Freud), nicio conștiința larvară (Leibniz), nici chiar o regiune obscură și primejdioasă (Herder), ci mai degrabă însăși rădăcina ființei umane, punctul ei de inserție în procesul vast al naturii, ceea ce face posibilă analogia ființei cu Marele Tot. Inconștientul pare a fi, pentru romantici, locul care unde germinează natură. De aici rezulta o întreaga teorie evoluționistă aplicată persoanei:

Ideea inconștientă creează organismul, morfologia și fiziologia individului (adică, în termeni schopenhauerieni: energia plasmuitoare intra în formă; în termeni platonicieni: Ideea produce aparenta, tiparul toarnă lucrul). Apoi apare o primă conștiință, a lumii exterioare, legată prin instinct de viața organică. În sfârșit, odată cu conștiința de sine se manifesta spiritul, iar instinctului i se substituie triada a cunoaște – a simți – a voi. După ce a fost atins acest stadiu, Inconștientul (esența) și conștiința (atribut al creierului) rămân într-un dialog permanent.

Jung spune ceva asemănător, exprimând aceeași idee, aplicată de data asta la sine însuși (particularizează): „Viața mea este povestea unei realizări de sine a Inconștientului” (Inconștient: energia plasmuitoare; realizarea de sine: intrarea în formă). „Tot ce se afla în Inconștient vrea să devină eveniment” (particularizarea limitativă a esenței).

Carlos Castaneda și elucbrațiile vizionare analoage

O lectură reactivă

Personal, Castaneda mi-a stârnit inițial interesul (aflam, în fine, ce se poate vedea prin fumul narcoticelor, fie chiar și cele inițiale, adică naturale, gustate la începuturile anilor '60 de nemulțumiții obișnuitului și dezabuzării banalului, care aveau să fie generația hippie) și totodată neîncrederea – cum se putea construi o teorie viabilă pe baza unor halucinații induse? cum putea crede cineva în realitatea celor halucinate, știind bine că sunt halucinate?

Ulterior, odată cu dispariția drogurilor și continuarea halucinațiilor, combinate cu tehnici de exaltare a unor experiențe de „alunecare” fulgurantă, în momente de luciditate, în aceeași „lume” indusă anterior de stupefiante, prima reacție a fost: omul, de aici

Înainte, exagerează. E victima propriei dorințe de a trăi „în afară”, victima autosugestiei de „magie”. Încă nu se poate aplica / teoretiza nimic; mărturiile sale nu își depășesc condiția de „poveste”. Am făcut pactul ficțional și am continuat.

Apoi Carlitos a început să vorbească despre ființe luminoase; energie; realități paralele și simultane; privire versus vedere; moarte; rezistența la disoluție. Toate acestea se organizau, treptat, într-un fel de sistem metafizico-id, care îmi reactiva încet-încet niște sinapse bătătorite ocazional la cursuri mai vechi sau la lecturi (mai) implicate.

Sinapsele duceau la Biblie, Platon, Schopenhauer, Jung, și pe ici – pe colo (deși e foarte clar că se poate face o interpretare psihanalitică a teoriilor lui Castaneda; numai că eu nu sunt foarte bună prietenă cu:) Freud.

Ceea ce a lămurit în mintea mea următoarea speculație:

Lectura mea reactivă a condus la concluzia că toate sistemele religioase și filosofice existente reprezintă tot atâtea expresii metaforice (fiecare într-un limbaj diferit de al celorlalte, dar inter-sanjabil cu al celorlalte, adică perfect traducibil) ale aceleiași „înțelegeri” (reamintiri) despre Lume. Pentru că nu sunt expresii directe ale Esenței acesteia, ci „bâjbâieli” (1) imitative scoase la iveală cu ajutorul superbului instrument material – mintea, și cu ajutorul celorlalte unelte care sunt conceptele / cuvintele Aparentei sale, le-am spus Intuiției.

Să vedem, așadar, punctele-cheie în care intuițiile minorului Castaneda le întâlnesc pe unele din cele majore: biblice, platoniciene și schopenhaueriene [în care, adică, profesorul New Age al unei întregi generații de americani – și ruși – naivi și simpliști („Fericiți cei săraci cu duhul, ca a lor va fi Împărăția Cerurilor”) este contemporan cu Iisus, profeții și evangheliștii, cu filosoful umanist și pagin și cu cel mizantrop și liber-cugetător, și nu numai – probabil chiar cu noi, cei ce credem în horoscop, în puterea de seducție a imaginii, în consum și în energii pozitive]...

Punctări (insuficiente)

În limbajul folosit de Castaneda (sau, mai precis, de mentorul său, don Juan, un indian yaqui, ceea ce ne poate face să credem că teoria lui Carlos e de fapt credința / modul de percepție și interpretare a lumii a unei congregații largi de triburi urcând către originile omului însuși – adică, o „înțelegere” de la sursă) ...

Vulturul este entitatea care produce Energia (în traducere: Vultur = Idee, Dumnezeu, Energie plăsmuitoare; Energia = Idee activată, de tip matrice; Cuvânt activat, de tip „facere”; Voința).

Energia se structurează în 48 de benzi (c.f. intuiția anonimului: „lumea e alcătuită din corzisoare”) dintre care 8 cu conștiința și 40 fără conștiința; structura, complexă, este Lumea așa cum este, sau Nagualul (în traducere: Energia structurată = Lumea, de la nivelul cel mai simplu la cel mai complex, în structuri sintagmatice și paradigmatic).

Ființa individuală ia naștere în cadrul benzii aferente prin izolarea unor bucăți de energie care formează o aglomerare funcțională (= de la structura cea mai simplă la cea mai complexă, în baza matricei originare fiecărui „lucru”, apar speciile, culminând cu cea umană).

Matricea ființei umane este în forma de cocon (= omul este ființa luminoasă).

Coconul ia energie din cele opt benzi vii.

Există un loc pe cocon în care energiile din interior se pun rezonanță cu cele din exterior; acesta este punctul de asamblare. La copil, punctul de asamblare migrează între benzi (le care reprezintă niveluri de conștiință); influența adulților fixează acest punct la nivelul de percepție și interpretare consacrată a lumii: Tonalul (= educația instituie lumea, așa cum o știm cu toții; ca realitate reală și unică – ultima formă de reflexie, și cea mai limitativă).

Moartea are loc atunci când punctul de asamblare slăbește datorită impactului permanent cu forța exercitată de Vultur; când acest punct se fisurează, energia coconului luminos se scurge și este înghițită de Vultur (= forma se sparge, fondul/energia particularizată se întoarce la Fond, la Energia Plăsmuitoare).

Toate acestea sunt valabile pentru majoritatea indivizilor umani dotați cu o conștiință (de sine și de lume) I (imitativă).

Altfel spus:

Indivizii au șanse egale de acces la o înțelegere directă a Lumii (la acea conștiință de sine și de lume care particularizează individul de așa maniera încât, în momentul morții, să se păstreze imun în fața resorbției energetice). Aceasta se va întâmpla dacă individul va refuza să-și fixeze punctul de asamblare pe banda percepției realității general-valabil-percepute. Refuzul se poate concretiza prin: consumul de stupefiante, care mută punctul de asamblare pe alte benzi din cele

opt, permițând și percepția celorlalte fațete ale Lumii, care intermediază cunoașterea adevărată (Carlos face experiența drogurilor ca antrenament), sau prin exploatarea percepțiilor „alterate” prezente în stările de „normalitate”. De asemenea, prin ștergerea istoriei personale (eludarea detaliilor particularizante ale individului) și diverse tehnici de provocare fără ajutorul drogurilor a stărilor de „vedere” (proces în care mintea se eliberează de modalitățile de percepție și interpretare inoculate prin educație și are acces direct la realitatea reală). În cazul în care individul reușește să accedă la celelalte aspecte ale realității, primește un alt fel de conștiința – de sine și de lume – care îl face asemănător cu Vulturul, de așa maniera incit, în momentul morții sale, energia individului își păstrează structura și nu mai este resorbită de Vultur.

În traducere:

Acest gen de experiență vitală îl întâlnim în creștinism, și comporta o promisiune – individul trebuie să-l cunoască pe Dumnezeu nemijlocit, și răsplata este mântuirea, care semnifica: viața după moarte, adică: salvarea sufletului, adică, mai precis: păstrarea conștiinței de sine și de Lume. Rezistentă la disoluție. La Platon, miza este rezistența sufletului (ca scânteie de esență) la presiunile trupului (ca materie brutal închisă peste), până la dezintegrarea acestuia și eliberarea sufletului care și-a reamintit adevărul despre originile sale și poate continua să existe în consonanță cu acestea. La Schopenhauer, inteligența extremă conduce la anihilarea voinței, care nu și-o mai poate integra după spargerea structurii care a iscat-o. Și așa mai departe.

Laura Rosca

Vârsta nouă a religiozității. Studiu de caz: Carlos Castaneda

Abstract: The article assumes a reflection over the status of religion and transcendental questioning in the life of „the new man”. The modern man is opposed to his premodern counterpart, using Eliade’s theory over an opposition sacred/ de-sacralised which simultaneously allows the discovery in the modern non-religious acts patterns of language, belief and behaviour belonging to the „homo religiosus”, although hidden, masked, transformând. The interpretation of Castaneda’s sistem is made from this approach: a recovery of premodern values and models.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Religion, Initiation,

Knowledge, Postmodernism

Trăim, după toate probabilitățile, timpul în care reflecția recuperatoare asupra trecutului începe să devină o atitudine frecventă ce sta sub semnul unui impuls, poate pe nedrept ignorat, de a găsi forma optimă prin care descrierea contrastului între vechi și nou să fie cu puțința. Interesul pentru reactualizarea unor comportamente de felul celor premoderne pare să inunde conștiința omului nou cu o covârșitoare pregnanță. Aceasta atitudine nu este altceva decât nevoia simțită acut de a găsi o soluție plauzibilă care să dea rost sau sens unei existente ce parcurge un timp al deconcertantelor răsturnări de paradigme și de multiple schimbări ce pot conduce lesne spre confuzie, într-o actualitate ce devine mereu mai dizolvantă și care face loc, în chip implicit, noului, sau reînnoirii. Cu ce echivalează noul în contextul prezent este însă una dintre întrebările majore care merita formulate.

Singura definiție pe care îmi îngăduiesc să o propună un reputat sociolog francez civilizației contemporane este aceea de „sinergie a arhaismului și a dezvoltării tehnologice” (Maffesoli, 2003, 15). Aceasta extrem de economică frază reușește, în buna măsură, să circumscrie noile tendințe vadite care dau seama de tipologia de care se apropie omul acestor timpuri. Cum anume coexista tipurile de comportament premodern cu cele adaptate violentei transformări a societăților post-moderne, ar fi, în acest sens, problema cheie în încercarea de a desluși doar câteva aspecte ale noilor modele culturale. Să amintim în treacăt și un aspect crucial cu care se confrunta omul nou, pe care îl subliniază Hans-Georg Gadamer, un aspect ce vizează religiozitatea, care vine să sublinieze încă o dată caracterul indeterminat al post-modernismului: prezentul admite în limitele sale „dialogul marilor religii universale” care se confrunta, în plus, cu acceptarea unei poziții ce pune sub semnul întrebării transcendentul, conservând totul la nivelul unui imanentism devenit programatic (Gadamer, 1999). Ihab Hassan găsește ecuația structurală a post-modernității când afirmă că aceasta este, în ultima analiză, „era indeterminantei”: indeterminare într-un sens, imanentă în altul (Ihab Hassan, Sfârșirea lui Orfeu: spre un concept de postmodernism, în Caiete Critice, Post-modernismul, nr. 1 – 2, 1986, p.182).

Revenind, însă, la ideea de la care am pornit, este util să menționăm nuanțarea pe care o face Michel Maffesoli în legătura cu

ceea ce el numește sinergie, împreună-lucrare. Sinergia ar reprezenta o re-formulare a gândirii de tip arhaic, o preluare și reconfigurare – mereu „în funcție de prezent” – a acesteia, fiind vorba, în fapt, de arhaisme „trăite în mod specific, dar care păstrează totuși memoria originilor” (Maffesoli, 2003, 27). Supraviețuirea unor scenarii arhaice rituale și, deci, bine determinate este încă reperabilă, cu toată aceasta ambiguitate structurală a societăților post-moderne, doar că o găsim acum răstălmăcită, poate la modul impropriu, epidermic, în forme religioase pseudospecifice, cu caracter profund sincretic, cum este mișcarea religioasă New Age. Ne confruntăm, prin urmare, cu o nouă vârstă a religiozității, care, în chip deloc surprinzător, accentuează tocmai impersonalul și puterea supraindividuală: „Fie că e vorba de diverse filosofii, sau mai simplu, de tehnici budiste, hinduse, taoiste, ori de credințe africane, în legătura directă cu forțele telurice, de culte de posesie afro-braziliene, fără a uita numeroasele practici ale New Age-ului, sau pur și simplu fascinația astrologiei, toate acestea pun accentul, în esență, pe faptul că individul nu este decât o jucărie, în cel mai rău caz, partenerul forțelor care îl depășesc și la care trebuie să se adapteze. Ca expresii ale mitologiei contemporane, filmele S.F., numeroase videoclipuri, uneori publicitatea însăși pun în evidență aceasta relativizare a liberului arbitru prin forța’ supraindividuală. Desigur, oamenii inteligenți o iau în râs, însă prezenta ei nu poate fi negată. Aceasta forța bântuie imaginarul social, asigură succesul spectacolelor folclorice și al reconstituirilor istorice, călăuzeste mulțimile către locurile de pelerinaj și asigură succesul romanelor inițiatice” (Ibidem, 31).

Într-un fel, această afirmație se întâlnește cu teoria pe care o propune Mircea Eliade despre adoptarea și transformarea atitudinii rituale premoderne în contextul „desacralizat” al lumii post-moderne (Eliade, 1995, 162 – 166). În linii mari, ceea ce afirma istoricul religiilor este că se poate face distincția limpede între două tipuri de mentalități, aflate într-un raport de natură conflictuală, întrucât diferența majoră care le împiedică să converge sta tocmai în faptul de a sesiza că omul lumii arhaice păstrează o conștiință mitică actualizată cultural, prin rit și ca, în ciuda faptului că întâmpinăm și astăzi numeroase forme rituale, acestea rămân totuși fără suportul sacramental al conștiinței mitice. Altfel spus, experiențele (trăiri „la limita”, aventuri în lumea „de dincolo”) sunt astăzi trăite la nivelul

vieții imaginare, sau la nivelul existenței onirice – cum precizează Eliade. Distanța între cele două momente istorice apare ca rezultatul imediat al faptului că „membrii” societății contemporane „nu mai au nicio experiență religioasă adevărată”, trăind „o existență desacralizată într-o lume desacralizată”. Mult mai explicită devine următoarea remarcă a lui Eliade: „Fie că vrea, fie că nu vrea, omul nereligios al epocii moderne continuă tiparele de comportament, credințele și limbajul lui homo religiosus – deși le desacralizează totodată, le golește de semnificațiile originare” (Ibidem, 165).

Concertele rock, ca să dăm un exemplu, sunt o formă apropiată ritualurilor orgiastice, tot un soi de dionysii; dar mai sunt ele expresia unei trăiri religioase, sau sunt pur și simplu expresia trăirii fără discernământ? Fără îndoială, orice formă rituală are rolul de a transpune individul în sânul comunității sale, de a-l instala într-o comuniune, iar, în acest sens și pestrițele spectacole contemporane fac dovada unei forme de fuziune și alăturare a unui număr de indivizi. Dar care este natura sau în ce registru includem formele care se cer reactualizate într-o atare manieră?

Pe de altă parte, cum se face ca tocmai aceste timpuri par propice pentru a reînvia manifestările ritualizate de tip șamanic? Nu numai că acest model vechi nu s-a pierdut definitiv, dar și simplul fapt că alăturări precum „șamanism postmodern” sunt cu puțința indica limpede revirimentul și regenerarea perpetua a modelelor comportamentale arhaice. Însă există, într-o asemenea formulare, un anumit grad de ambiguitate ce ține de stabilirea unei inedite vecinătăți între termeni care poartă sensuri relativ contradictorii. Fără a uita că, în esență, post-modernismul își propune sistematic îmbrățișarea și asumarea valorilor trecutului, se poate admite validitatea teoriei potrivit căreia acest gest nu înseamnă în mod implicit și o preluare fără modificare (fie ea chiar minimală) a acestora.

Schema ideatică astfel conturată poartă cu sine pecetea unei tensiuni fundamentale, lansată de aducerea laolaltă a celor doi termeni. Provocarea se isca, pe de o parte, prin faptul că conceptul de „șamanism” conotează o latură esoterică, un limbaj secret, o masivă accentuare a absconsului, iar pe de altă parte, prin faptul că „post-modernism” este un concept desemnat să dea un nume unei vârste a transparenței totale, a accesului imediat și lipsit de efortul căutării (haosul lipsei „caii” și, firește, a călăuzei). Doar simplul fapt că

inculcarea unor valori „spirituale” se face, în post-modernism, în lipsa traseului inițiativ este un indiciu în acest sens. Or, pentru societățile de tip arhaic acest segment existențial, cu expresia sa culturală specifică, era nelipsit.

O definiție a șamanismului ar fi aceea care stabilește între acest termen (luat în sensul sau literal: cuvântul șamanism vine prin limba rusă din termenul tungus șaman) și tehnica extazului semnul echivalenței. În consecință, aspectul definitoriu al șamanismului este extazul (Eliade, 1997 b), un fel de moarte temporară fără de care i-ar fi cu neputința să se manifeste.

Purtător al unei vocații mistice, șamanul este cel care își aroga rolul de a media între membrii unei comunități și lumea spiritelor. Tipul sau de experiență mistică este tradus prin termenul de transă. Diferența între acest „specialist în sacru” și restul membrilor comunității este faptul că șamanul are un acces mai deplin la sfera de manifestare a sacralului, fiind singurul în măsură să înlesnească ceea ce s-ar putea numi comunicare între oameni și duhuri, prin excelență transmundane.

Fără să insistăm asupra diverselor tehnici ale extazului și trecând peste căile ale căror momente punctează devenirea unui șaman, vom aminti doar faptul că acesta capătă o dublă instruire: pe de o parte de ordin extatic (incluzând vise, viziuni, transe), iar pe de altă, de ordin tradițional (important în acest caz fiind limbajul secret pe care trebuie să îl stăpânească).

O dată prăgurile trecute, la vremea încheierii procesului inițiativ, noului șaman i se cere să pună în practică învățătura dobândită în timpul „uceniciei” sale, adică să transforme tehnica morții și a reînvierii într-un exercițiu recurent, pus în slujba comunității și pe post de strajă în timpul războiului între comunități. De aici natura ambivalentă a oricărui șaman: bun pentru ai lui, rău pentru vecini (L. Delaby).

Comportamentul lipsit de coerență, pe ritmul bătailor în toba, consumul de plante halucinogene, strigătele terifiante din timpul sedințelor, apar pentru mulți ca semne clare ale unei periculoase rătăcirii și îi pot determina pe etnologi să vadă în șamani niște „nevrotici, epileptici, psihotici, isterici” (J. Narby). Nu altceva o făcea pe Laurence Delaby să gloseze asupra condiției indecise a șamanului: „Nebun isteric pentru unii, martir altruist pentru ceilalți, cine este în

realitate acest șaman tungus? În ce măsură este vorba despre un psihopat?" (Delaby, 2002).

A chestiona verosimilitatea acțiunii de tip șamanic este tot atât de greu de înfăptuit pe cât este de irelevant rezultatul la care se ajunge. La limită, măsura în care contează cu adevărat dacă cel care șamanizează este un vrăci autentic sau un simplu bufon trivial este redusă. Iar dacă actele sale sunt rodnice atunci problematizarea legitimității sau autenticității sale nu își afla rostul.

Problema șamanismului și a stărilor alterate ale conștiinței constituie astăzi un subiect la moda, fapt care reiese limpede din succesul internațional al scrierilor „antropologului” Carlos Castaneda. Experiențele sale la „scoala vrăjitorului” yaqui, Juan Matus, sunt relatate cu lux de amănunte în volume scrise sub forma unui jurnal, în care este descrisă relația de ucenicie care se instituie între neinițiatul (la început) cercetător și bătrânul indian (pe care îl întâlnește din pura întâmplare și pe care, în treacăt fie spus, doar el l-a cunoscut). Narațiunile prezintă în detaliu toate dezvoltările pe care acest „mai-știutor” le face pentru a-l învăța pe tânărul care a ales să îl urmeze tot ce trebuie să știe pentru a avea acces la lumea duhurilor, pentru a „vedea” și „a auzi”, pentru a fi războinic și a deprinde manevrele de apărare.

Pe scurt, Carlos este instruit să devină om de cunoaștere (vrăjitor și războinic). Ce înseamnă a fi om de cunoaștere pentru don Juan? În linii mari, reiese din vorbele sale („Faptele mele sunt sincere, dar sunt faptele unui actor”) ca omul de cunoaștere știe să mimeze un pretins adevăr care să nu bulverseze firava minte mereu înclinată să se răzvrătească în fața miracolului. Pe de altă parte, doar omul de cunoaștere are discernământ; doar el înțelege ca cele văzute se sprijină pe cele nevăzute și ca, altfel spus, exista două realități dintre care una se înfățișează explicit, pe când cealaltă, realitatea de după realitate, este implicită. Știința străbaterii intervalului dintre cele două este marea cunoaștere deținută de maestru. Folosindu-se de „aliați” (plante cu efect halucinogen), vrăjitorul își modifica starea conștiinței, parcurgând acest traseu în condiții cu totul speciale.

Studiile lui Carlos Castaneda stau mărturie dorinței ferme de dobândi acest tip de cunoaștere. Pe de altă parte, ceea ce fac acești oameni de cunoaștere trece drept ilicit în raport cu orice normă socială fixă. De aici aspectul de „nebunie” pe care îl iau toate activitățile

lor. Până și don Juan admite acest lucru spunând că este „un nebun”, însă unul „care se controlează”. În fapt, răbdarea și cumpatarea sunt două calități fundamentale fără de care aceasta „devenire” nu ar avea loc. Omul de cunoaștere se sustrage legii, însă nu o ignora. Cu toate acestea, el știe ca, în ultima analiza, ea nu este relevantă: „M-ai întrebat despre nebunia mea controlată – spune don Juan – și ți-am spus că tot ceea ce fac, în ce mă privește pe mine însumi și în ce-i privește pe semenii mei, este o nebunie, fiindcă nimic nu contează” (Castaneda, 1971).

În parte acesta este și motivul pentru care râde indianul yaqui: toate acțiunile, toate scopurile pentru înfăptuirea cărora se „zdrobește” omul comun apar caduce și nemotivate în ochii săi. El, alături de restul șamanilor (vrăjitori, inițiați) a reușit să se elibereze de aceste legi coercitive sociale și, prin urmare, să rădă de cursa în care au picat iremediabil ceilalți. „Faptele tale, ca și faptele semenilor tăi îndeobște, îți par importante, fiindcă ai învățat să gândești că sunt importante” – afirma don Juan. Totodată el notează: „Anumite lucruri din viața ta contează pentru tine, fiindcă sunt importante; faptele tale sunt neîndoios importante pentru tine, dar pentru mine nu mai exista niciun lucru important, nici faptele mele, nici faptele semenilor mei. Totuși continuu să trăiesc, fiindcă am voința mea. Fiindcă mi-am calit voința în tot timpul vieții, până am făcut-o să devină curată și întreaga, și acum nu-mi pasa că nimic nu are însemnătate. Voința mea controlează nebunia vieții mele” (Castaneda, 1972, 71 – 72).

Esențial în procesul de trecere la statutul de om de cunoaștere este faptul că decizia, o dată luată, nu mai admite în limitele sale un posibil abandon. Mai mult, aceasta opțiune se ivește doar o singură dată în viața unui om. O spune don Juan limpede: „Alegem o singură dată. Alegem între a fi fie luptători, fie oameni obișnuiți. O a doua ocazie nu există. Nu pe acest pământ” (Castaneda, 1997). Cele două categorii (luptătorul și omul obișnuit), prin chiar faptul că pun o limită transanță între ele și dezvăluie un proiect al depășirii acestei limite, convertesc ideea de stagnare inerentă statutului de om obișnuit într-unul al devenirii și schimbării, deschizând brusc noi orizonturi devenite de abia acum sesizabile.

Aspectul esențial al acestei întâlniri, nelipsita de miraculos și de aceea plină de straniețe, este faptul că maestrul Juan Matus îl deprinde pe discipolul său nu cu propria știință ci tocmai cu starea de

tranziție, cu intervalul dintre două lumi. Discipolul nu înțelege până la capăt știința maestrului. Dacă ar fi așa, ar deveni el însuși maestrul; or, mereu rămâne un rest care să solicite efortul sau susținut, mereu se găsește ceva care să-i amintească de condiția sa nedefinitivă.

Descrierile lui Carlos Castaneda ar putea trece în ochii multora drept pură ficțiune, invenții facile pentru minți neambitioase. În egală măsură, însă, cercetările sale pretins metodice au fost socotite cercetare de teren, fiind publicate sub sigla de „non-fiction”. Dilema majoră pe care o ridică scrierile sale ar fi tocmai aceasta: în ce categorie pot fi plasate, căci nu sunt nici invenții dar nici relatări plauzibile; nici ficțiune, nici adevăr?

O soluție ar fi plasarea tipului de discurs al lui Carlos Castaneda sub numele de „eseu-reportaj”. Dar unele relatări reușesc să „stupefice” în asemenea măsură încât cu greu cititorul mai poate păstra certitudinea că respectivele evenimente s-au petrecut cu adevărat. Radical, în acest sens este Ioan Petru Culianu (Culianu, 1996, 193), care își exprimă fără echivoc opinia potrivit căreia „Nu ne rămâne decât să ne suspendăm judecata în fața acestor fapte și să conchidem că, deși autenticitatea anchetei antropologice și a experienței lui Castaneda nu pare să fie confirmată de surse sigure, deși buna lui credință (în calitate de antropolog) nu este chiar riguroasă, tot ceea ce relatează el rămâne, dacă nu adevărat, cel puțin bine nimerit”.

Mircea Eliade nota într-un loc că „asistăm, dacă nu la dispariția totală a inițierilor, cel puțin la eclipsa lor definitivă” (Eliade, 1995). Rezumând masivă – și nu de puține ori șocantă – cercetare relatată de Carlos Castaneda, se poate spune că unul din meritele ei este chiar această funcție de recuperare a valorilor spirituale premoderne, un fel de „terapie intensivă” a gândirii de tip modern și o încercare de reinstaurare a unui model vechi dar coerent, care, chiar dacă nu oferă un răspuns clar, este măcar o replică mirărilor noastre.

Daniela Damian

Castaneda – un promotor al mișcării New Age

Abstract: The article compares Castaneda's system of beliefs with the New Age movement, establishing that there is an obvious similitude between the two. The reference to the Post-Modernist context is made from the position that Castaneda should be seen as a remarkable figure of a typical new form of religion (based on a

complex of psychological, religious, philosophical, historical and anthropological elements).

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Postmodernism, New Age, don Juan Matus, Fiction / Non-fiction

Scrierile lui Carlos Castaneda poartă sigla non-fiction, fiind prezentate de editori sau de cataloagele de biblioteci drept studii antropologice, dar la lectura aceasta precizare se relativizează, își pierde din putere, se estompează sub presiunea incredibilului. Noua viziune conturată de Castaneda este greu de acceptat de către intelect și rațiune, ea nefăcând și neputând face parte vreodată din experiențele noastre. Dar aceasta nu este o piedică în calea vrăjirii și a iluzionării a numeroși cititori, pentru care aceasta viziune asupra vieții și asupra omenirii este o speranță, un ideal ce ar putea fi atins. În mod sigur noul mod de existență promovat de Castaneda poate fi considerat un mijloc de evadare din lumea noastră unidimensională, masificată și rațională.

Pe de altă parte, nimic din viața reală a lui Castaneda sau a celor (despre care nimeni nu știe nimic) cu care el trăiește aceste experiențe fascinante, nu reprezintă dovezi în favoarea ipotezei sale. Teoria sa despre adevărata natura a universului are, din păcate, baze concrete șubrede, lucru pe care-l sesizează și I.P. Culianu, care-l considera un „șarlatan”, un fals antropolog. Tot ceea ce el prezintă cu valoare de adevăr nu este susținut de argumente și exemple empirice, verificabile, care să-i adevărească teoriile.

În ciuda acestui fapt, Castaneda este lecturat de o mulțime mare de oameni, care au nevoie de iluziile propuse de el, de o nouă modalitate de detașare față de unilateralitatea indusă de societatea actuală. Prin teoria sa, Castaneda reușește într-un mod delicat și subtil să transforme sau mai bine zis să reducă importanța principiilor și valorilor absolute ale umanității: Binele, Frumosul, Adevărul, Iubirea, dându-le și o altă conotație.

Sursa șocantei sale viziuni asupra lumii este un bătrân șaman, un vrăjitor, Juan Matus (a cărui existență nu a putut fi însă probată în afara cărților lui Castaneda), care reușește să-i modifice percepția asupra acestei lumi. Prin intermediul plantelor psihedelice, a științei oculte, esoterice și nu numai, don Juan, îi și ne propune de-a lungul volumelor o invertire, o introvertire și o transformare de sine a omului, și prin aceasta, automat, o schimbare a vechii noastre imagini

despre omenire.

Toate aceste teorii despre schimbarea conștiinței, care duce la transformarea percepției asupra lumii, la o identificare holistică a omului cu universul sunt trăsături definitorii pentru mișcarea spirituală New Age, Era Vărsătorului din perspectiva astrologică, care se dezvoltă din ce în ce mai mult mai ales pe căile media.

Carlos Castaneda este un remarcabil reprezentant al acestei religiozități (post) moderne, teoria sa bazându-se pe o înlănțuire armonioasă de elemente din domenii diferite: psihologie, religie, filosofie, istorie, antropologie, îmbinare ce da naștere unei antropologii și cosmologii originale.

Pe scurt, el susține că există o energie creatoare veșnică din care a izvorât universul cu toate lumile sale, iar noi suntem niște emanatii ale acestei energii conștiente. Oamenii au în această realitate mai multe niveluri de conștiință și mai multe feluri de percepție, astfel având posibilitatea de a călători în mai multe lumi și de a cunoaște și alte creaturi energetice. În acest univers oamenii sunt supuși anumitor reguli impuse de energia primordială (numită Vulturul, nume dat de vechii șamani), care controlează nașterea, viața și moartea ființelor cu scopul de a se hrăni cu conștiința lor, conștiința ce se dezvoltă pe parcursul vieții și care este înghițită de Vultur la moarte. Deși la moarte omul, mai precis oul sau energetic, dispare cu totul consumat de către Vultur, totuși există o cale de a ocoli această soartă.

Vulturul, susține don Juan, ar fi oferit oamenilor șansa de a-și menține conștiința și individualitatea dincolo de moarte, de a nu se contopi cu restul energiei, dar numai unii dintre ei pot îndeplini acest lucru. Se presupune că la începutul omenirii toți cunoșteau adevărata lor constituție corporală, dar în timp acesta știința s-a pierdut.

Prin cărțile sale, Castaneda încearcă să explice modul în care oamenii trebuie să redescopere adevărate realități și realul mod de existență.

Metoda principală utilizată pentru transformarea conștiinței este practicarea unui fel de psihotehnici de dezindividualizare (renunțarea la istoria personală, oprirea dialogului interior, lepădarea amintirilor) și inducerea unor experiențe transpersonale (călătoria în alte lumi, întâlnirea cu ființe anorganice, aliații, perceperea universului sub o altă formă).

Învățăături ale lui don Juan, care arată că trupul omenesc este o

iluzie a percepției noastre, iar adevărata noastră structură corporală este cea a unui ou de energie luminos, duc la o răsturnare ontologică și gnoseologică și la o lărgire nelimitată a comprehenderii. De asemenea, teoria despre evitarea morții și despre automântuire prin identificarea omului cu natura, (sau mai bine zis, a substanței energetice a oului luminos uman cu energia cosmică) este o formă de panteism care permite autorealizarea sinelui.

Religia New Age este propovăduita de o mare parte a mijloacelor mass-media cu scopul de a se substitui confesiunilor religioase tradiționale și de a integra totul într-o unică suprareligie mondială. New Age este un nou curent, o nouă concepție despre lume, care vestește o epocă de cotitura. Conceptele de bază cu care operează New Age sunt schimbarea de paradigmă, spiritualitatea nouă, revoluția blândă, respectiv „conspirația” publică, sistemul în network (rețea), schimbarea-transformarea de conștiință.

În cadrul concepției New Age, care combate scepticismul și nihilismul modern, lumea are din nou un viitor, iar ființa universală, care îl integrează holistic pe om, e din nou nemuritoare și ne mântuie prin integrarea în propria ei nemurire. Dumnezeu nu mai este căutat în transcendența verticală, ci prin meditație mistică, prin diferite psihotehnici de „lărgire a conștiinței”, prin excursii extrasenzoriale, induse și prin droguri psihedelice, undeva înăuntrul nostru, în profunzimile insondabile ale psihismului uman. Puternic scientizat, New Age e panteist prin excelență. El nu înseamnă astăzi numai mișcare pacifistă, feministă, ecologistă, ci și psihologie transpersonală, yoga, budism, hinduism, satanism, teosofie, antroposofie, șamanism...

Hermann Schulze-Bemdt a formulat cinci trăsături definitorii pentru spiritualitatea New Age: 1) depersonalizarea lui Dumnezeu; 2) divinizarea panteistă a omului; 3) derealizarea lumii, realitatea obiectivă fiind declarată iluzie și loc vremelnic de joacă a spiritului pur; 4) propovăduirea mântuirii, de fapt a automânturii prin diferite tehnici și ritualuri de dobândire a stării de iluminare; 5) identificarea răului cu starea de ne-iluminare spirituală. Astfel, „rațiunea burgheză”, care face deja parte dintr-o eră trecută, își are limitele ei istorice și un sfârșit absolut, la care, iată, asista chiar generațiile în viață. În fond, mișcările New Age subliniază și pun în evidență structurile în criză ale societății mondiale actuale.

Pe acest fond și conform acestor trăsături poate fi înțeleasă

incredibila învățătura a lui Castaneda. New ageistii considera ca, fără înnoirea lăuntrică a omului, omenirea va rămâne la un sistem îngust de gândire. În decursul întregii istorii umane, spiritul ar fi trecut treptat prin forme noi până a atins un punct hotărâtor – descoperirea propriei sale evoluții. New Age reprezintă conjurația unor indivizi inteligenți care se transforma sub imperiul experiențelor lăuntrice. Pe aceasta linie, Castaneda declara în cărțile sale ca „ceea ce contează pentru un luptător este să ajungă la totalitatea eului său” (Castaneda, 1995, 13).

Lumea viitoare se prezintă ca un sat global, lucru posibil datorită tehnologiei comunicațiilor și circulației de mare viteză a informației. Lumea are nevoie de o viziune nouă a realității, ceea ce înseamnă ca însuși modul de percepție trebuie să se schimbe. La procesul acestei „lărgiri de conștiință” participa doctrinele oculte și religiile orientale, psihedelismul și consumul de droguri (cum ar fi mescalina). Învățăturile lui don Juan nu sunt departe de aceste accepțiuni, deoarece „a schimba părerea noastră despre lume este punctul crucial al vrăjitorilor”, (Castaneda, 1995, 24) iar transformarea începe cu experiențe halucinogene, consum de plante psihedelice: peyotl, datura, ciuperci. „Pentru Don Juan, importanta plantelor consta în capacitatea acestora de a produce, la ființele umane, niveluri de percepție particulare... Aceste niveluri le-am numit stări de realitate neobișnuită, aceasta însemnând o realitate specială” (Castaneda, 1995). Astfel, plantele psihotrope ar deschide noi orizonturi, provocând alte stări de conștiință, noi realități, o nouă perspectivă.

Tibusek formulează patru trăsături ale mișcării New Age: 1) lumea vizibilă, materială, nu e singura realitate; 2) lumea este un sistem holistic, în care omul e închis; divinitatea e identică cu universul, acesta fiind trupul ei; omul e de sorginte divină, în sensul că reprezintă o particică a lui Dumnezeu; 3) în om sălășluiește (în paragina) un potențial care poate fi și trebuie desfășurat prin meditație și diverse psihotehnici; 4) toți adepții new-ageismului cred în venirea unei ere noi, în care acest potențial uman va fi desfășurat pe deplin și își va produce efectele benefice. Putem afirma că aceste trăsături se pliază perfect peste viziunea lui Castaneda despre univers, om, divinitate, ele prezentând într-un tot conținutul cărților sale, doar maniera de explicare fiind diferită.

Omul, în viziunea lui Castaneda, este o parte minuscule din energia universului, care se deosebește de alt tip de energie prin faptul că este conștientă și organică. El poate călătorii prin mai multe lumi diferite și poate lua (după ce s-a inițiat în tainele noului mod de percepție și de existență) diferite forme: de animale, plante, aliați și ființe non-organice; poate să își schimbe sexul sau vârsta. Omul energetic al lui Castaneda este un veritabil om new age-ist, iar doctrina sa redă în cea mai mare măsură trăsăturile noii ere, cărțile sale devenind astfel un mijloc de propagandă.

New Age-ul promovează o religie unică și universală, care ar reprezenta „depășirea” și „împlinirea” religiei. În această privință, Castaneda acționează pe aceeași linie, aducând tehnicile și credințele șamanismului originar la o viziune postmoderna (și new age-ista). Rezultatele acestei metamorfoze a umanității ar fi: schimbarea cursului istoriei umane, restabilirea unității om-cosmos, omul descoperindu-și originile în energia universului, o nouă viziune despre realitate, transformarea omului prin revoluție spirituală și modificarea percepției de sine modificându-se („un stalker vânează orice, se vânează inclusiv pe sine”) (Castaneda, 1997, 219). Toate aceste trăsături contribuie la generalizarea concepției holiste, la reanimarea practicilor esoterice, la crearea unei politici vizionare globale, la depășirea procesului de individualizare occidentală și a egoismului, la reunirea cu sinele cosmic, la promovarea misticii, la o lume nouă într-o spiritualitate nouă.

Indiferent la caracterul social al mișcării New Age, Ruthe vede conținutul acesteia constând exclusiv în esoterism, ocultism, superstiție, fenomene de conștiință care ar cunoaște o impetuoasă renaștere. Alte trăsături sesizate de Ruthe sunt practicile terapeutice senzoriale, atracția față de orice reprezentare diferită, opusă, renunțarea la polemici și controverse, spiritul integrator, reunirea raționalității cu iraționalitatea, a fizicii cu metafizica, mistica și esoterica, a științei cu superstiția, a tuturor confesiunilor religioase reciproc exclusive, a terapiei medicale științifice cu terapia oculta. Această mișcare are ca surse filosofia hindusă, budistă, taoistă, gnosticismul, șamanismul, ocultismul, „terapia conștiinței”, „terapia reîncarnării”, medicina holistică, modul de viață holistic, curentele paramedicale, practicile magice, astrologia, spiritismul, vegetarianismul, antroposofia, teosofia. Spiritualitatea new-age-ista nu

respinge creștinismul, ci face cu el ceea ce face cu orice religie: îl integrează. Integrarea trebuie să fie necontradictorie, iar reinterpretarea să fie universalist religioasă. Era Vărsătorului urmează a fi o eră a unității integrate. Marile și micile religii, de la cele monoteiste și panteiste (budismul) la cele animiste, de la creștinism la șamanism, sunt dezbrăcate de exclusivismul lor autosuficient și rediscutate până la compatibilizarea reciprocă.

Promotorii noii religiozități susțin că Era Vărsătorului va însemna sfârșitul angoasei, sfârșitul „fricii de Dumnezeu”. Era Vărsătorului va aduce cu sine reunirea nemijlocită și definitivă a sinelui cu universul, cu energia cosmică. Omul însuși se va îndumnezei și se va sluji după plac de energia divină pretutindeni disponibilă. Și în această privință, Castaneda apare ca un adept al noii mișcări, prezentând omul ca fiind o parte din univers, care întrebuințează energiile superioare, care are drept „matrita pe Dumnezeu” (Castaneda, 1997, 153).

Credința în puterea efectivă a conștiinței și în unitatea cosmică a tuturor lucrurilor reiese evident din scrierile lui Castaneda. Prin recursul la arhaic, el da impresia reabilitării șamanilor, a vracilor și a vrăjitorilor populațiilor „naturale”. În trecut șamanul întruchipa arhetipal efortul esoteric de pătrundere în „lumea spirituală”, de legământ cu acea lume, de influențare a ei și control a ei. Dar șamanul imaginat de Castaneda, și anume unul postmodern, accepta și altă formă de religie, el pătrunde în altă lume pentru a-și descoperi adevărata identitate și a se salva din inconștientă, pentru dobândirea mântuirii.

În reprezentarea new-age-ista, mișcarea concepțiilor a urmat acest traseu: de la teocentrism la antropocentrism și de aici la „cosmo-centrism”, termen de fapt inadecvat, pentru că esența sa panteista nu permite reprezentarea logică a unui centru, ci înseamnă identificarea holistă cu „realitatea înfășurată a universului”, în ultima instanță cu dezindividualia.

A. Schopenhauer a pornit de la credința misticilor hinduși, după care sufletul universal, respectiv „voința lumii” și sufletul individual, respectiv „voința individuală”, sunt identice. Ceea ce ne împiedică să cunoaștem acest adevăr ar fi lumea reprezentărilor, valul Maya. Această concepție se regăsește și la Castaneda, care crede că ceea ce ne mântuie ar fi dispariția, stingerea voinței tipice a individului,

eliberarea de condiția noastră terestră empirică. Voința universală este forța care pune în mișcare toate procesele din natura și cosmos, o forță impersonală, suprapersonală. Tot ceea ce facem este o obiectivare a voinței, aparent a voinței individuale, dar în realitate a voinței universale, profunde, care își subordonează voința individuală.

Din incredibila teorie castanediană poate reieși ca toate proprietățile materiei sunt determinate de principii strâns dependente de metodele de observație, ca structurile profunde ale lumii materiale sunt determinate, în ultima instanță, de modul cum privim aceasta lume, ceea ce înseamnă ca structurile observate ale materiei ar fi ogledări ale structurilor conștiinței. Viziunea noastră asupra lumii este „o obișnuință veche de a vedea lumea întotdeauna conform cu ceea ce știm despre ea” (Castaneda, 1995, 33).

În sens new age-ist, conștiința dobândește la Castaneda un statut ontologic. După spusele lui don Juan, este esențial a conștientiza această idee, pentru că odată cu realizarea acestui proces vine și adevărul despre adevărata natură a omului. Astfel, lumea nu poate decât să fie un val maya, adică un spectacol magic, o iluzie. Ea nu poate fi înregistrată, ci ia ființă ca proiecție în afară. De aceea nu trebuie să ne ancorăm cunoașterea în această realitate iluzorie pe care însăși conștiința noastră o produce, ci să mergem mai departe, să descoperim autentică realitate.

O cale de conștientizare a tot ceea ce cunoaștem, în termenii lui Castaneda, a „tonalului”, care „este organizatorul lumii”, care „face lumea” (Castaneda, 1995, 147, 150), este ceea ce new-age-istii numesc psihologia transpersonală. Avându-i ca precursori pe autorii psihologiei umaniste de tipul lui Jung, ea continuă tendința acestora spre depărtări, spre cosmologic și universal, dar fără să facă escală în sfera socialului. Psihologia transpersonală se ocupă cu precădere de extaz, de experiența trăirii mistice, de conștiința cosmică, de fenomenele transcendente, de tehnicile hiperventilației, de masaj, de muzică, de o mie de alte proceduri pentru care „cutia neagră” a conștiinței continuă să rămână o taină de nepătruns.

Legătura psihologiei transpersonale cu ideologia New Age este un fapt la vedere. Conștiința New Age cuprinde următoarele: 1) principiul sintetic, înlesnind gândirea universală de ansamblu; 2) conștiința de grup ca maturizare supremă a persoanei individuale; 3) un nou principiu călăuzitor, caracterizat de „autoiluminare” și

orientare după legitati „spirituale”; 4) transcendentă, dar întemeiată numai pe experiența proprie, acordând încredere numai acesteia; transcendentă speculativă a filosofilor raționaliști e respinsă, 5) conștiința globală care sistează neantizarea lumii și promovează un program mondial de automântuire umană.

Psihologia transpersonală pornește de la teza că omul se poate ajuta numai singur, numai el însuși se poate vindeca, asana, mântui, teza care nu este departe de teoriile lui Carlos Castaneda. Terapiile transpersonale de autocunoaștere se interesează de următoarele obiective principale: 1) descătușarea energiilor blocate, imobilizate în simptome emoționale și psihosomatice, 2) transformarea echilibrului energetic încremenit într-un fluviu de trăiri. În formarea sa spirituală, realizată cu ajutorul lui don Juan, Castaneda utilizează și el metode de psihologie transpersonală, cum ar „recapitularea” amintirilor cu scopul de a te debarasa de greutatea lor sentimentală, care te ține atașat de „tonal”. El utilizează această metodă ca un mijloc de desprindere din lumea iluziei, de dezinvestire a libidoului, dorind ca prin aceasta să poată înțelege „nagualul”, care „este partea din noi pentru care nu există descrieri” (Castaneda, 1995, 152) și care ar putea fi inconștientul.

Tehnicile de eliberare psihică promovate de Castaneda sunt în concordanță cu întreg spectrul comportamentului new-age-ist în vederea reinsertiei omului în câmpurile cosmosului. Obiectivul lor declarat este „creșterea” (evoluția, transformarea cu orientare cosmică, adică antropofuga, sub pretextul reintegrării existenței umane cu ființa); la capătul „creșterii” nu sta vreo treaptă oarecare, ci pretinsa identitate cosmică a insului. Insul trebuie să devină din nou el însuși. Dar cosmosul nefiind vreun lucru finit, identitatea cu el va fi la fel de vagă și dezindividualizată ca și starea anterioară. A crește spre totalitatea cosmică – se susține – înseamnă a crește dincolo de conștiința universală, spre infinit, ceea ce, evident, s-ar putea să însemne o nouă formă de depersonalizare.

În concluzie, se poate spune că asemănările între mișcarea spirituală New Age și viziunea cosmologică și spirituală a lui Castaneda sunt destul de evidente și de numeroase. În ambele cazuri totul este același, trezirea individului la o nouă viață prin înlăturarea cenzurilor rațiunii, conștientizarea realei noastre naturi, care ia naștere prin comasarea în forme individuale, în matrițe informative, a fibrelor

cosmice de energie sau mai bine zis, nașterea din energia cosmosului. De asemenea, ambele promovează depersonalizarea, ca o realizare a identității absolute cu universul, a unirii cu originea.

Deși ar fi fost revoluționar ca sigla „non-fiction” de pe cărțile lui Castaneda să fie adevărata, totuși experiența personală și rațiunea ne interzic să credem în realitatea lor. Poate niște demonstrații concrete ne-ar fi scos de sub apăsarea scepticismului, dar, în lipsa acestora, nu putem să vedem în teoriile sale decât niște interesante și inteligente ficțiuni în slujba mișcării New Age. Și totuși uneori mai exista acel:

Dar dacă.

Ioana Bursan

Șamanismul și epoca New Age

Abstract: The article raises two main questions: first, which is the place of Castaneda's system as compared to the traditional Shamanism/ Shaman figure and to the science (two sides of the history of ideas) and secondly, is Castaneda's system the result of a real initiation or it is simply fiction? The article concludes that – as common experiences – Carlos's cannot be considered true but only as consistent in a non-ordinary reality.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, New Age, don Juan Matus, Master / Disciple relations hip

Don Juan e un povestitor

Am atașat maestrului lui Castaneda apelativul de „vrăjitor” fiindcă este traducerea exactă a termenului american „sorcerer”. De fapt, definiția cea mai bună a ceea ce este vrăjitoria ne-o oferă însuși don Juan: „Vrăjitoria înseamnă aplicarea voinței într-un punct cheie. Vrăjitoria este interferența. Un vrăjitor caută și găsește punctul cheie al oricărui lucru pe care vrea să-l influențeze și apoi își aplică voința asupra lui.” (Castaneda 1995 a, 256 – 257).

Don Juan încearcă de nenumărate ori să dea științei sale un nume, spre folosul lui Carlos, dar „simpla definiție de știință era prea vagă, iar cuvântul magie era peiorativ”. Denumirea cea mai potrivită pare aceea de „nagualism, dar termenul era prea obscur” (Castaneda 2000 a, 9), povestește Castaneda. Astfel, don Juan conține ca „definițiile se schimbă pe măsura ce se acumulează cunoștințe”.

Am folosit, totodată, termenul „șaman” deoarece personalitatea lui don Juan întrunește unele calități esențiale ale acestei tipologii.

Șamanul este, potrivit definiției date într-o revistă de

antropologie, o persoană ce a acumulat puteri supranaturale: „A part-time religious specialist who has unique power acquired through his or her own initiative; such individuals are thought to possess exceptional abilities to deal with supernatural beings and powers” (Cultural Anthropology, 8th Edition, Haviland, University of Vermont, p. 371).

„Învățăturile lui don Juan”, prezentate de Carlos Castaneda în unsprezece volume, se constituie într-un sistem filozofico-religios. Don Juan își inițiază ucenicul în misterele universului și ale ființei umane, dezvăluite prin anumite tehnici de natura șamanică, și integrate într-o adevărată construcție religioasă. Religia presupune, potrivit antropologului american Anthony F.C. Wallace, un set de ritualuri care, raționalizate prin mit, mobilizează puterile supranaturale, în vederea transformării individuale. Aceste ritualuri au funcția de a reduce anxietatea precum și de a menține și de a crește încrederea în sine (Ibidem, 363). Religia îndeplinește, în general, un număr important de funcții sociale și psihologice: „they reduce anxiety by explaining the unknown and making it understandable, as well as provide comfort in the belief that supernatural aid is available in time of crisis” (Ibidem, 361). Șamanul se încadrează în aceasta categorie a „specialistului” în religie prin faptul că reușește să intre în legătura cu invizibilul, adică cu obiectul credinței sale.

Șamanismul implică, totodată, anumite experiențe care îl deosebesc pe șaman de restul oamenilor. Mircea Eliade ne oferă un studiu elaborat asupra elementelor ce caracterizează acest fenomen, arătând că „șamanismul este tocmai una din tehnicile arhaice ale extazului, mistica, magie și religie în sens larg” și că șamanii sunt „oameni care s-au separat de restul comunității prin intensitatea propriei lor experiențe religioase”, lucru prin care acesta se situează de partea misticilor. Șamanul, afirma în continuare Eliade, este „marele specialist în materie de suflet omenesc; numai șamanul îl poate vedea, căci el îi cunoaște și forma și funcțiile” (Eliade, 1997 b, 14, 23). Șamanismul, spune Patrick Drouot, este „cea mai veche disciplină spirituală a omenirii” (Drouot, 2003, 274), fiind un fenomen vechi de aproximativ 20 – 30 de mii de ani (M. Harner).

Don Juan întrunește calitățile șamanului, dar și ale vrăjitorului, căci șamanul este deopotrivă „un vrăjitor și un medic man; el este socotit vindecător (...) și fachir, asemeni tuturor magicienilor (...). Dar

el este, în plus, psihopomp, și poate fi și preot, mistic și poet” (Eliade, 1997 b, 19). Don Juan asuma rolul de a-și vindeca ucenicul, prin efortul de a-i schimba părerea (umila) pe care Carlos o are despre el însuși și de a-l convinge ca sta sub semnul norocului; este și magician fiindcă reușește să-i arate fenomene pe care Carlos le considera inexplicabile; este și psihopomp, deoarece îi provoacă o moarte simbolică, spirituală, din care apoi îl „reînvie”, oferindu-i posibilitatea unei noi identități; este și preot, și mistic, fiindcă toate învățăturile teoretice sunt asumate prin experiențele extatice.

În exercițiul șamanic, spune Mircea Eliade, este întotdeauna vorba despre o „înstăpânire”, despre un „echilibru”, înspre care „învățăturile” îl îndruma pe ucenic. Exista o serie de elemente, prezentate de istoricul religiilor, datorită cărora suntem îndreptățiți să îl plasăm pe Juan Matus în categoria specifică a „șamanului”:

În primul rând capacitatea de „a vedea”, care, spune Eliade, este o „proba evidentă că a fost dobândită o condiție spirituală, (...) că s-a depășit condiția omenească profană” (Eliade, 1997 b, 93). Una dintre primele învățături ale indianului yaqui este să îi arate lui Carlos capacitatea „corpului” de „a vedea”. Viziunile sunt terifiante pentru orice neofit, însă datoria acestuia este să își învingă teama, astfel ca don Juan își supune ucenicul fără mila la experiențe „halucinogene” înspăimântătoare, sub influența plantelor puterii.

Apoi faptul că orice șaman are anumite „spirite ajutătoare”, care apar de obicei sub înfățișare animală, precum și posibilitatea de le-a imita țipetele și mișcările, ori chiar de a lua o altă identitate, aceea a spiritului protector. Acesta este numit și „guardian spirit”, sau „nagual”, un fel de „alter ego” al celui ce-l cunoaște. Spiritul protector al lui Carlos este un coiot, cu care acesta ajunge, la un moment dat, să poarte un dialog, cunoașterea limbajului secret fiind o altă trăsătură caracteristică a șamanului. Carlos este uimit nu numai că reușește să poarte un dialog cu un coiot, dar, mai ales pentru că acesta se dovedește a fi unul „bilingv”. Michael Harner, un antropolog ce a întreprins cercetări în Amazonia Peruviana, spune despre coiot că este un spirit protector des întâlnit la indienii din America de Nord și de Sud, și că atunci când Castaneda se angajează în discuția cu acel coiot, face progrese în devenirea sa ca șaman, fiindcă, afirma Harner, dacă un animal vorbește cu cineva, este semn că va fi animalul sau protector (Harner, 1990). Antropologul explică faptul că „nagual” înseamnă (la

nativii din Mexic, Guatemala) o persoană capabila de transformare, contopindu-se ca înțeles cu „the guardian spirit”. Într-un cuvânt, nagualul semnifica animalul protector dar și șamanul care are capacitatea de a se transforma în acel animal. Don Juan, precum și alți vrăjitori despre care povestește acesta, sunt numiți „naguali”.

Anumite obiecte sau locuri sunt, potrivit credințelor șamanilor, înzestrate cu „putere”. Sunt zone, peșteri, sau locuri pustii, unde, spune Eliade, se produc viziuni menite să pecetluiească „cariera unui șaman”. Nu rareori, Carlos este condus înspre dealuri golase sau păduri, unde este lăsat singur, pentru a-și cali „spiritul” și pentru a se întâlni cu „aliații”, cu spiritele ajutătoare. Acestea sunt zonele prielnice pentru ca ucenicul să-și trăiască, parafrazându-l pe don Juan, revelațiile pe cont propriu.

Don Juan îi vorbește învățăcelului sau și despre unele obiecte ce dispun de „putere”, cum ar fi pipa din care fumează amestecul de plante, ori cristalele de stâncă (cristale de cuarț). Despre „pietre de lumina vorbește și M. Harner, afirmând că sunt „lumina solidificată”, că pot să ofere răspunsuri la unele întrebări și sunt socotite obiecte ale puterii deoarece au rolul unui al treilea ochi.

Și unele plante au puteri magice și capacitatea de a deveni obiecte ajutătoare în activitatea șamanului. De aceea don Juan le numește „plantele puterii”, care oferă „aliați”. Patrick Drouot spune ca „planta, una din cele mai vechi dătătoare de învățătura dintre toate câte exista, ne poate înfățișa istoria pământului din vremea când vegetalele dialogau cu conștiința omului” și ca aceste plante psihotrope „sunt folosite pentru a explora atât lumea noastră cât și lumile paralele de dincolo de percepția noastră normală” (Drouot, 2003, 72 – 73), permițând eliberarea de barierele spațio-temporale și oferindu-i șamanului informații neîndoielnice despre realitatea din jur. Numai ca, după cum îi explica și don Juan lui Carlos, trebuie să acumulezi putere personala pentru a fi în stare să controlezi efectele plantei, Drouot observând ca aceasta „te va duce unde vrea ea dacă nu simte forța voinței tale” și ca „puterea unui șaman consta în cunoașterea modului de folosire a plantelor” (Drouot, 2003, 81). Acestea reprezintă o modalitate indirectă de a lua „putere” de la soare, spune Harner, și singurii care le pot transforma în spirite ajutătoare sunt șamanii. Cu cât ucenicul dobândește un mai mare control asupra lui însuși atunci când se afla sub influența plantelor, cu atât se apropie

mai mult de statutul de inițiat; fapt care constituie un bun prilej pentru dobândirea „puterii” șamanice.

Referindu-se la ayahuasca, o planta halucinogenă folosită de șamanii amazonieni, P. Drouot susține că viziunea produsă de aceasta „este modelul unei forme de conștiință în care eul se concentrează asupra realității interne și favorizează conștiința spirituală necesară pentru ca viața pe această planetă să poată merge înainte” și că „ajustează și reorientează sistemul nervos, meridianele și energiile interne care reglează conexiunile dintre corp, suflet, spirit” (Drouot, 2003, 62 – 63).

Oglinda, instrument utilizat și de către don Juan pentru a-i arăta lui Carlos o parte din lumea cealaltă, este un alt obiect întâlnit frecvent în arsenalul șamanilor.

Dar pentru Carlos Castaneda, pasul ultim și esențial al inițierii are loc în timpul și prin intermediul „visatului”, căci „instruirea șamanilor are loc adeseori în timpul viselor”, care îi permit să devină „contemporan cu cosmogonia și cu revelațiile mitologice primordiale” (Eliade, 1997 b, 109 – 110). Visatul, în acest caz, corespunde extazului, care este „intrarea în situația inițială”, adică depășirea condiției umane, „profane”. Timpul original, „dreamtime”, corespunde unui „spațiu de rezonanță în care toate acționează asupra tuturor și în care responsabilitatea umană capătă un sens mai subtil” (Drouot, 2003, 95). Visul este calea cea mai firească înspre psihicul nostru, este zona cea mai accesibilă a subliminalului.

Șamanul este considerat un agent psihopomp. El este amenințat de a muri datorită acestui extaz, care este tocmai experiența concretă a morții rituale, șamanul fiind „specialistul unei transe, în timpul căreia sufletul său, se crede, părăsește trupul pentru a întreprinde ascensiuni cerești sau coborâri în infern” (Eliade, 1997 b, 21). Calea șamanică necesită „disoluția ființei, cât și pătrunderea, de maniera conștiinței, în haos” (Drouot, 2003, 131). Incursiunile lui Carlos în visat sunt călătorii periculoase, deoarece ele sunt tot un fel de moarte datorată „fisiunii eului”, ucenicul învățând „să se abandoneze și să moară în fiecare moment și, deci să renască în permanentă” (Ibidem, 193).

Juan Matus nu folosește niciodată termenul „transa”, însă ceea ce se întâmplă după inhalarea plantelor psihotrope, în episodul oglinzii din apă, ori în „visat”, corespunde unei incursiuni, efectuate cu un alt trup, într-o altă lume, ce poate fi confundată, considera don Juan,

cu raiul sau iadul.

În teoria șamanismului a fost formulată ipoteza „bolii psihice”, dar șamanul se diferențiază de bolnavul mintal, explică Eliade, prin faptul că la șaman „transa” și „boala” e provocată și controlată, pe când bolnavul mental este un „mistic ratat”, „caricatural” (Eliade, 1997 b, 38). Nu o dată, don Juan îl lasă pe Carlos să creadă că este un bătrân senil. Și Patrick Druot spune că stările de conștiință șamanice sunt uneori considerate „nu ca o prelungire a stării normale de veghe, ci ca o distorsiune a activității mentale” (Druot, 2003, 14). Dar, potrivit istoricului religiilor, transa este esențială în formarea unui șaman, deoarece el se „specializează” în timpul acesteia.

Orice inițiere șamanică se realizează pe două căi: prin instruire teoretică și practică, și pe calea experienței extatice, adică în domeniul „celeilalte realități”, cum ar spune don Juan. Este vorba despre două tipuri de conștiință: una așa-zis, normală, „ordinary state of consciousness”, și alta a realității neobișnuite, numită de Michael Harner „shamanic state of consciousness”. Această capacitate disociativă permite acțiunea pe două planuri, șamanul mulându-și starea după cum cere situația în care se afla, și deplasându-se după voie, între cele două realități. Dar, atenționează antropologul american, o asemenea delimitare între cele două realități este valabilă numai pentru conștiința europeană, căci pentru șaman, deosebirea valorică dintre acestea nu există. În SSC („shamanic state of consciousness”), șamanul trăiește o senzație asemănătoare celei din vis, cu deosebirea că, în SSC, el își poate controla acțiunile și își poate direcționa „călătoria” și poate, mai ales, „vedea” esența și adevărul lucrurilor și fenomenelor.

Modalitatea specifică de a accede la realitatea neobișnuită este transa, în cadrul căreia, spune M. Harner, șamanul are acces la informații „profunde” despre sensul vieții și al morții, precum și despre locul său în univers.

Șamanul este așadar, un „empirist”; o dată inițiat, el își dezvoltă cunoștințele prin experimentele senzoriale, directe, dobândind o cunoaștere pe care Drouot o numește „psihică”, ce ar corespunde unei convergențe a creierului uman cu lumea vegetală. Dar aceste cunoștințe sunt percepute cu „cealaltă dimensiune” a eului, cu corpul din vis despre care vorbește don Juan. Intrarea în corpul din vis este o acțiune ce implică renunțarea la individualitatea socială, atingerea

unei stări de „neființă”, de aceea informațiile percepute în stările alterate de conștiință sunt aproape intraductibile: „cuvântul omului este neputincios în a exprima starea de neființă” (Drouot, 2003, 161).

În „cealaltă realitate” acționează corpul energetic, care dispune de posibilitatea utilizării „limbajului luminii”, ce permite un dialog direct, fără necesitatea decodificării, fiindcă „percepția energetică revelează o lume de energii interactive” (Ibidem, 249). „Iată în ce consta vrăjitoria, îi va elucida don Juan lui Carlos: în capacitatea de a folosi câmpuri de energie neutilizate în perceperea lumii cotidiene, așa cum o cunoaștem noi. Vrăjitoria este o formă de conștiință. Este capacitatea de a percepe ceva ce nu se afla la îndemâna percepției obișnuite” (Castaneda, 2000 a, 10). Pentru șamani, spune Patrick Drouot, realitatea este „un soi de Internet spiritual”, la care suntem cu toții conectați prin „tonal” (Drouot, 2003, 169).

Revenind la cuvintele lui Mircea Eliade, după care șamanul întrunește în mare măsura și calitățile unui poet, caracteristica cea mai evidentă a lui don Juan și prin aceasta, implicit, mai ales a noului nagual, Carlos, este tocmai arta narării. Carlos Castaneda afirma, și în volumele sale, dar și în interviuri, ca cele unsprezece cărți, scrise de-a lungul a trei decenii, reprezintă datoria sa față de nagualul său și fata de posibila urmași.

Don Juan insistă asupra faptului că ucenicul său este ultimul inițiat în tehnicile și învățăturile vrăjitorilor vechiului Mexic. Dacă luăm în considerare diferența dintre modul în care Castaneda își aplica cunoștințele și cum acestea au fost transmise până la el, Carlos este, într-adevăr, ultima verigă din generațiile milenare de naguali. Însă prin publicarea volumelor sale, „învățăturile lui don Juan” devin accesibile oricărui individ aflat în căutare de sine. Cunoștințele și „știința” sa nu au dispărut odată cu moartea lui Carlos Castaneda, ci s-au dispersat în lumea oamenilor despre care, deseori, șamanul yaqui sugera că sunt ignoranți cu privire la căutarea sensului lor în viața și a unui mod de existență adecvat naturii și firii lor.

Don Juan, fascinantul don Juan, devine astfel, prin ucenicul său, un maestru al povestitului. Magia sa, vrăjitoria, șamanismul, nagualismul, sau orice nume i-am da setului sau de cunoștințe practice și teoretice, constă în arta și dragostea cu care acesta o transmite verbal. În acest punct al farmecului poetic al șamanului, don Juan se confunda cu scriitorul Castaneda, datorită căruia învățăturile sale

ajung, pe cale narativa, la oricine este dispus să „asculte” și „să creadă”.

Pentru ca „șaman” înseamnă și vindecător, al trupului și al sufletului, putem presupune ca don Juan a avut, la rândul său, îndatorirea de a forma un ultim nagual, care să transmită într-un alt mod învățăturile, astfel încât vindecarea, salvarea sufletului prin tehnicile șamanice, să poată fi atinsa de oricine are nevoie.

Șamanismul presupune învățarea unor „stiluri de viața alternative” (Drouot, 2003, 137), numai ca șamanul se confrunta cu o mare dificultate când trebuie să „vorbească în limba noastră”. Soluția a fost, în acest caz, găsirea unui occidental în măsura sa perceapa corect mecanismele modului de existență ale unui „om al cunoașterii”, care să fie, în același timp, capabil și dornic de a depune mărturie despre existența modalităților alternative de a trăi.

Carlos Castaneda devine un șaman al timpului nostru, un șaman postmodern care, pentru a-și îndeplini menirea de mijlocitor între două feluri de realități, a recurs la modul în care a știut cel mai bine să pună în aplicare cunoștințele dobândite pe parcursul celor aproximativ treizeci de ani sub îndrumarea lui don Juan, adică la scris.

Astfel, șamanismul donjuanean se transpune într-o literatură de tip purificator. Cel care citește cărțile lui Carlos Castaneda nu devine șaman, însă parcurge, inevitabil, un traseu mai mult sau mai puțin al transformării de sine, fiecare volum constituindu-se într-un fel de sedința șamanică. În acest sens, Michael Harner spunea că devenirea spirituală este un act intim, evoluția individuală fiind resimțită și dobândită numai de cel care o trăiește.

Cărțile lui Castaneda sunt etnografie, antropologie, literatură, SF, metafizică, ori lung discurs dedicat occidentalului care a uitat de natura și trăiește într-o societate pur materialistă, care nu își mai găsește liniștea decât în cuvinte, după cum don Juan își acuza ucenicul: „Simpla idee de cunoaștere tăcută te sperie. Însă poveștile, oricât de neroade, te încântă și te fac să te simți în siguranță” (Castaneda, 2000 a, 54). Setul de învățături ale indianului yaqui îmbina elemente de religie orientală cu „metafore” ce devin realitate; știința pare poezie, iar ficțiunea – un fel de „suflu universal”, singura forță cu adevărat transformatoare a lucrurilor.

Diferența dintre un poet și un vrăjitor, spune don Juan, constă în aceea că, deși și poeții „sunt extrem de conștienți de legătura lor cu spiritul”, ei nu îl înțeleg direct, ci doar intuitiv, „nu deliberat și

pragmatic, ca vrăjitorii”: „.. poetul, deși nu-și deplasează nicio clipă punctul de asamblare, intuiește că se întâmplă ceva extraordinar. Intuiește cu mare certitudine că exista un factor fără nume, copleșitor tocmai datorită simplității lui, care ne determina soarta” (Castaneda, 2000 a, 61 – 63).

A fi vrăjitor înseamnă a ajunge la libertatea fără constrângeri, înseamnă a submina orice obstacol care ar putea interveni în calea aleasa. Este o stare provocată, care emana atât de multă energie, încât vrăjitorul devine un focar generator de fenomene, capabile să înlocuiască și să salveze orice situație.

Același rol și-l asuma și arta povestitului.

Este, bunaoara, cazul mitului lui Quetzalcoatl, adaptat ad-hoc, în vederea acordării unui sens venirii spaniolilor și masacrelor datorate lui Cortez. Deși se aflau în fața unei situații absurde (oameni necunoscuți au venit să îi ucidă, peste noapte), aztecii au dat un sens faptelor conquistatorilor: Cortez a fost identificat cu zeul mult-așteptat, Quetzalcoatl, venit să îi salveze. În conștiințele aztecilor, acest lucru nu era deloc simpla fantasmagorie; deși mureau pe capete, ei erau ferm convinși ca tot ce se întâmplă este potrivit mersului firesc al lucrurilor. Metafora înlocuiește, așadar, realitatea. Sau, mai bine zis, atunci când aceasta nu e satisfăcătoare, metafora tine loc de realitate. Metafora instituie cealaltă realitate.

Domeniul unde metafora tine loc de realitate este Mitul. Iar conștiința șamanică este o conștiință mitică ce nu percepe opoziția natura-supranatura. Conștiința de tip mitic a șamanului nu asuma liniar timpul, el trăiește într-un timp „al prezentei totale”, afirma un teoretician al mitului. Caracteristica fundamentală a gândirii mitice este faptul ca aceasta nu se situează „în afara realului”, ci se prezintă ca o „instalare în real” (Gusdorf, 1996).

Ca o adăugire la explicațiile lui don Juan după care vrăjitoria e o „forma de conștiință” sau că este o „interferență”, concludem ca vrăjitoria este o stare de a fi. A fi „vrăjitor”, „magician”, „șaman” ori „vraci” înseamnă a învăța să trăiești în comuniune perfectă cu tot ce e în jur; a-ți găsi modul adecvat de existență și, prin „impecabilitate”, de a dispune de „puterea personală”, de a-i convinge pe ceilalți ca o altă existență, mai bună, e posibilă. Dar pentru a-i convinge, don Juan însuși o spune, vrăjitorii trebuie să fie, înainte de toate, „niște povestitori”.

Șamanismul postmodern și știința

„In the United States millions of people have learned something about shamans through their reading of the popular autobiography of Black Elk, a traditional Sioux Indian medicine man, or Carlos Castaneda's apparently fictional accounts of his experiences with Don Juan, the Yaqui Indian shaman. Few of them may realize, however, that the faith healers and many other evangelists in their own societies conform in every respect to our definition of the shaman. Thus, one should not get the idea that shamans are not to be found in modern, industrial societies, for they are. Furthermore, they may become more common, given current high levels of interest in the occult and supernatural”. (Cultural Anthropology, 371).

În ciuda disputei încinse asupra „pretinsului” antropolog Carlos Castaneda, revista americană de antropologie îi acorda acestuia credit și susține faptul că șamanismul nu este un fenomen uitat, ba chiar că societatea modernă, industrială, nu exclude posibilitatea ca acești vindecători spirituali să existe printre noi.

Șamanismul, în înțelesul său de cale de salvare a sufletului, este, de departe, o mișcare socială vie, necesară oricărui tip de societate. Odată cu Michael Harner, Black Elk (un vrăcaci care trăiește în New York, despre care vorbește și Patrick Drouot), Carlos Castaneda și alții, modul de viață șamanic intra în categoria posibilităților multiple de trai puse la îndemâna omului postmodern.

Michael Harner, „unul dintre părinții noii antropologii”, cum îl numește Drouot, afirma că, în fond, șamanismul nu e neapărat o religie, ci, mai degrabă, o metodologie. Harner a întreprins cercetări în Amazonia Peruviana, și asupra șamanilor din unele zone ale Americii de Nord, fiind unul din acei antropologi care a ales să se lase absorbit de tradiția spirituală tribală, în loc să își limiteze studiul la metodologii academice. El a arătat că (potrivit șamanilor din South Dakota) șamanismul poate fi practicat cu succes și fără folosirea plantelor psihotrope, lucru care a atras și mai mult, afirma cercetătorul, interesul vestitorilor.

La începutul anilor '70, Harner a înființat în California „The Foundation of Shamanist Studies”, o organizație educațională non-profit, unde „preda” cursuri de șamanism. Pentru Harner, șamanismul este o „aventură emoțională și mentală”, iar „puterea personală” a șamanului constă în starea de „a fi bine”, o disciplină impusă propriei persoane și presupunând „dăruire totală”. Astfel, prin

viziunea acestui practician al șamanismului, fenomenul se debarasează de conceptele clasice, fapt care duce la asimilarea și adoptarea mai facilă a tehnicii ancestrale.

Revenirea („the revival”) șamanismului în societatea actuală a avut/are loc deoarece, spune M. Harner, oamenii au părăsit „Era Crediței” și au instaurat „Era științei”, sau „New-Age”. Harner spera la o reconciliere între gândirea științifică, vestica și cea șamanică în vederea punerii în comun a metodelor de a vindeca oamenii, semnalând câteva exemple din aria medicinei holistice în care s-a recurs la metode șamanice, cum ar fi hipnoterapia, meditația, atitudinea pozitivă, reducerea stresului. De fapt, observa antropologul, într-un anumit sens, șamanismul a fost „re-inventat” de vestici și adaptat la nevoile societății actuale. Medicina holistica se bazează pe ideea că, într-o stare alterată de conștiință, mintea este capabilă să acționeze asupra sistemului imunitar, acționând asupra inconștientului, care este „programat” să-și activeze imunitatea. Dezvoltarea medicinei holistice înseamnă descoperirea și valorificarea puterii minții umane de a vindeca și de a menține starea de bine (M. Harner).

O cercetătoare în domeniul psihologiei afirma că „psihicul uman este un instrument minunat, care în mod normal se protejează de suprasolicitare”, că „percepția subliminală este permanentă” și că „substanțele halucinogene retrag unele filtre și rearanjează puțin lucrurile, astfel încât să putem percepe (...) lucrurile într-o lumină cu totul nouă, iar lumea să nu mai fie aceeași” (Roney-Dougal, 1991, 20). În introducerea la cartea cercetătoarei, John Mitchell spune că, odată cu teoria inconștientului a lui Jung, se conturează o nouă concepție despre lume, care îngăduie o întâietate a spiritului și divinului, psihanalistul fiind unul dintre precursorii (alături de A. Huxley, Maslow Abraham) epocii New Age. C.G. Jung, spune Mitchell, a arătat că „Epoca Peștilor, care coincide cu Era Creștinismului, va ceda locul Epocii Vărsătorului” (Roney-Dougal, 1991, 5).

Această epocă a Vărsătorului, corespunde mișcării New Age, în cadrul căreia „omul de știință este concomitent vrăjitor” (Würtz, 1992, 8). Într-un articol pe internet se afirma despre Castaneda: „His works influenced deeply the New Age movement” (www.kirjiasto.sci.fi/castane.htm). Iar în nota asupra ediției celui de-al doilea volum al lui Castaneda se spune: „Cititorii prezentului volum vor avea

privilegiul de a intra în contact cu personalitatea și filosofia lui Carlos Castaneda, fondatorul celui mai incitant și controversat curent de idei din lumea contemporană, așa-numitul New Age (...). Cealaltă Realitate (...) este arta, literatura, filosofie, știință, magie, spiritualitate, o chemare către noi înșine și armonia Universului „(Castaneda, 1995 a).

Iată de ce opera lui Castaneda este interesantă nu atât din punct de vedere antropologic, cât mai ales, datorită perfecte integrări într-o societate de tip vestic, înfometată de regăsirea sensurilor originare și de adoptarea, în viața cotidiană, a „magiei”, ca ingredient indispensabil al vieții.

Vlad Mureșan observă „unitatea vizionară a fondului arhaic al umanității și remanentele ei consecvente în mecanismele inconștiente ale mentalității moderne” (Mureșan, 2005, 54). Doctrina arhetipurilor jungiene devine „doctrina a universalilor transculturale”. Vlad Mureșan insistă asupra unei „crize a antropologiei”, care „a fost mai curând experiența complexă a unei diversități traduse, integrate: fiecare antropolog care își acuza civilizația sa de incomprehensiune, clarifica el însuși aceleași civilizații ceea ce ea n-a înțeles, dar el a înțeles”, spunând că antropologia nu mai are, în fond, „o valoare pragmatică efectivă, exceptând virtuți publice, educative, unde concurează cu istoria, filosofia” (Mureșan, 2005, 57, 150).

Castaneda îl aduce pe don Juan în fața publicului generației sfârșitului de mileniu, îl transformă într-un învățător demn de a fi urmat de către oricine consideră că ar avea nevoie de o transformare de sine, „emergența tradiției șamanice mondiale” reprezentând pentru Occident „un mod prețios de eliberare psihologică și spirituală” (Drouot, 2003, 12). „Învățăturile” lui Carlos Castaneda sunt o terapie de psihologie transpersonală. Cărțile sale sunt citite, de către generațiile tinere mai ales, pe post de psihoterapie individuală. Ele îndeplinesc funcția unui psiholog care, indiferent de problemele pacientului, îl poate convinge că a avea răbdare și voința înseamnă a putea, într-un final, a construi orice, și că „a fi înfrânt” este „o condiție a vieții”, „inevitabilă” (Castaneda, 1995 a, 197).

Se vorbește despre o spiritualitate „New Age” ce ar caracteriza societatea contemporană începând cu anii '60, '70, adică tocmai anii în care Castaneda și-a început presupusa ucenicie: „Pe la jumătatea anilor '60, șamanismul îi interesa îndeosebi pe specialiștii în psihologia transpersonală, o disciplină de avangardă preocupată de studiul

stărilor de conștiința mistică vehiculate de toate tradițiile omenirii”, astfel ca, „de vreo 20 de ani încoace, cărțile lui Michael Harner și Carlos Castaneda (mai ales) au deschis conștiința indivizilor dornici de dezvoltare personală și spirituală spre ideile, credințele, inspirațiile și experiențele directe ale șamanilor” (Drouot, 2003, 128).

Se știe despre Castaneda că ar fi fost un pasionat al studiului psihologiei transpersonale. „Experiența transpersonală” este un „termen modern care înglobează toate aceste stări denumite spirituale, mistice, religioase, magice, parapsihologice sau șamanice” (Drouot, 2003, 154), stări considerate de șamani reale tocmai pentru că le-au „trăit”. Realitatea unui fenomen constă, în viziune șamanică, în posibilitatea de a-l experimenta senzorial.

Există un adevăr care „a tulburat profund întregul deceniu al anilor șaizeci”, spune Bruno Würtz, un teoretician al curentului New Age, și anume: existența realității de după realitate (Würtz, 1994, 192). Potrivit lui Bruno Würtz, „avem (...) o antropologie care asertează necesitatea autorealizării prin sesizarea unui pandivin immanent sinelui” iar, de la Claude Lévi-Strauss încoace, „șamanul nebun” se transformă într-un „psihiatrist creator de ordine”.

De la sfârșitul anilor '80, „neosamanismul” se ancorează în societatea occidentală și devine un „drum” spre „înțelepciunea interioară și armonia între diferitele popoare și națiuni” (Drouot, 2003, 129), interesul pentru șamanism, derivând din „nevoia de a largi viziunea lumii occidentale” și a unei abordări „pluridisciplinare și multidimensionale”. „Șamanul nebun” este cel care cunoaște lucrurile și lumea din jur prin intermediul lobului drept al creierului, neutilizat, în circumstanțe normale, de sistemul nostru cultural. Se considera că „nebulă poate fi dominată, iar individul care își domina propria nebunie, trebuie considerat normal” (Würtz, 1994, 202).

Cunoașterea intermediată de partea dreaptă a creierului (adică de „starea elevată de conștiință”, cum o numește don Juan) este, spune Drouot, „soluția viitorului” deoarece aceasta constă în „experimentarea directă” a „invizibilului”: „emisfera cerebrală dreaptă nu are grai propriu. Ea este știutoare dar mută” (Würtz, 1994, 57), creierul fiind un „izvor inepuizabil de cunoaștere cu acces direct la întreaga informație a ordinii universale înfășurate” (Würtz, 1994, 28). Căci, după cum știm, în viziunea șamanică, „invizibilul constituie un nivel al realității” (Drouot, 2003, 145).

Epoca New Age se caracterizează printr-o transfuzie a fenomenelor fizice observate în laboratoare, într-un alt domeniu, al psihologiei, prin includerea conștiinței umane în teoriile științifice, unii fizicieni afirmând chiar ca „materia nu ar exista în absenta unei conștiințe care să o perceapă” (Drouot, 2003, 172). Și ca universul exista datorită gândurilor noastre. Astfel, spune Patrick Drouot, „începutul mileniului trei se deschide spre alte realități, care nu se bazează pe certitudini, nici măcar pe probabilități, ci pe noțiunile de vid, atemporalitate și antimaterie” și, pentru ca întreaga realitate este „iluzorie”, „doar conștiința este eterna” (Drouot, 2003, 206-207). Materia și conștiința sunt două „aspecte congruente ale unuia și aceluiași ontos al totalității dinamice” iar „conștiința este un aspect esențial al universului” și „structurile observate ale materie ar fi ogindiri ale structurilor conștiinței” (Wurtz, 1994, 171 – 172).

Pe aceeași teorie se sedimentează și învățăturile lui don Juan, atunci când îi spune lui Carlos ca, dacă va reuși să-și schimbe modul de percepție a lumii, lumea însăși se va schimba.

Patrick Drouot afirma despre conștiința, în raport cu descoperirile mai noi ale științei, că este „un câmp de energie care nu se mai supune legilor fizicii clasice”, susținând chiar ca „totul este posibil. Totul poate fi creat” (Drouot, 2003, 182 – 183).

Pe același principiu se bazează și teoriile lui Juan Matus, atingerea „conștiinței totale” însemnând, de fapt, dispersarea totală a eului într-o „stare” de tip holistic în care fiecare parte conține în sine întregul. Din acest motiv, don Juan îi spune la un moment dat lui Carlos ca nimic nu este important și ca nu contează ce anume faci, ci faptul că faci acel ceva.

Învățăturile lui don Juan, alias Carlos Castaneda, au fost traduse în cel puțin șaptesprezece limbi. „Cercetarea de teren” a studentului american s-a transformat într-o „sângeroasă avortare a sarcinii antropologiei înseși” (Mureșan, 2005, 61), cărțile sale devenind atât de populare tocmai din pricina renunțării, pe parcurs, la statutul de „antropolog” care „cercetează alteritatea”.

Volumele castanediene au devenit literatura preferată a generației „hippie”. Oamenii cautau, spune M. Harner, în cărțile lui Castaneda, dar și ale altora, „hărți” menite să le dezvăluie „sensul” experiențelor avute. Interesul tinerilor pentru „căutarea rădăcinilor” prin experimentarea cailor șamanice avea ca scop „activarea

potențialelor latente” ale ființei umane normale, căutarea și dezvoltarea spirituala devenind pentru unii „urgenta spirituala” (Drouot, 2003, 147, 154).

Și Vlad Mureșan vorbește despre o „epoca de glorie” a anilor ’70, în care „mișcările care vad în mecanica cuantica o turnanta a gândirii, și ele includ mistici șarlatanesti, profeți New Age și relativști de toate speciile, se extaziaza cu privire la aspectul cultural”. Or, relativismul este definit ca o „încremenire în alteritate, care nu este altceva decât o alta identitate” (Mureșan, 2005, 153). Din aceasta perspectiva, se poate spune că, într-adevăr, Carlos Castaneda, a rămas „încremenit” în alteritate, personalitatea sa biografică suprapunându-se peste cea a lui „Carlito”, ucenicul nagualului Juan Matus.

Întreaga teorie șamanica a acestui „brujo” se îmbina perfect cu ceea ce înseamnă mentalitate și spiritualitate New Age, tutelata de o concepție holistica asupra universului, adică de convingerea ca „atunci când devenim conștienți de realitatea universului nostru interior, ne dam seama că reprezentăm deopotrivă universul în ansamblu, cât și fiecare din părțile sale componente. Întreg universul comunica (...) cu trupul și spiritul nostru” (Drouot, 2003, 70). În conformitate cu descoperirea oamenilor de știință ca celula (organică) poate avea conștiința, una din nenumăratele experiențe ale lui Carlos, sub influența plantelor puterii, este ca fiecare celulă a corpului sau este o entitate separata, dotată cu conștiința, și care îl reflecta pe el, ca întreg. Modelul holografic, al pluridimensionalității, pornește de la fizicianul englez David Bohm, potrivit căruia „holomiscarea reprezintă o nouă ordine care începe nu în câmpurile de energie sau în particulele elementare, ci mai degrabă într-o totalitate indivizibilă a realității” (Drouot, 2003, 138).

Patrick Drouot afirma ca neosamanismul are ca punct de plecare faptul ca știința nu mai este identificată cu certitudinea; „percepția lumii nu este niciodată finală”, îi spune don Juan lui Carlos. De asemenea, perspectiva șamanica „impune o revizuire radicală a conceptelor noastre fundamentale de natura umană și de univers”, depășind limitele înguste ale psihiatriei și psihologiei, precum și ale acelei viziuni ale unei lumi ordonate, stabile și determinate” (Drouot, 2003, 12).

Teoria șamanului Juan Matus, adusa la nivelul societății contemporane de Carlos Castaneda, apare într-un moment de maxima

utilitate pentru o umanitate care a început să cunoască principiul „incertitudinii” enunțat de Heisenberg: „Realitatea, la nivelul sau primar, consta nu din anumite fapte stabilite pe care le putem cunoaște, ci mai degrabă din toate probabilitățile diferitelor fapte pe care le-am putea cunoaște” (Roney-Dougal, 1991, 101 – 102). Autoarea cărții Știința și Magie mai spune ca, drept urmare a principiului de incertitudine, „individualul în sine nu poate fi niciodată deplin cunoscut” (Ibidem, 99).

Bruno Wurtz susține la rândul sau ca „evoluția nu pare deloc încheiata și sugerează o largă deschidere spre teluri superioare” (Wurtz, 1994, 120), ceea ce ar echivala cu afirmația lui don Juan, ca „nimic nu este terminat, totuși nimic nu e nerezolvat” (Castaneda, 1995 a, 270).

Vrăjitoria ca „aplicare a Voinței”, cum o definea Juan Matus, se apropie în mare măsura de descoperirea fizicianului David Bohm: „Este un fapt general recunoscut ca dacă o persoană încearcă să observe lucrurile la care se gândește, chiar în momentul meditarii asupra unei teme, ea introduce schimbări necontrolabile și imprevizibile în modul sau ulterior de gândire”, tot așa cum magicienii, după Roney-Dougal, sunt capabili de a produce efecte mistice prin controlul supranaturalului, al sufletului lumii.

Cuvântul „magie” deriva dintr-un cuvânt caldeean și înseamnă „înțelepciune”, dar și „image” și „imaginație”, spune aceeași autoare; iar fenomenele psihice, spune ea, nu sunt decât „produse secundare ale matricei existentei simultane și de pretutindeni” (Roney-Dougal 1991, 112), fenomen ce ar corespunde teoriei punctului de asamblare a lui don Juan.

În cartea sa despre civilizația și spiritualitatea New Age, Bruno Wurtz descrie contextul cultural ce a favorizat (în cazul în care don Juan e invenție fictivă) „literatura” lui Carlos Castaneda. Dacă șamanul nu e un personaj literar, scrierile controversatului antropolog se explica și se înscrie, cu atât mai mult, în tot ceea ce înseamnă mentalitatea New Age, cadru perfect pentru difuzarea unui asemenea fenomen social.

În primul rând, este simptomatice adoptarea conceptului schopenhauerian de voință, ca principiu omniprezent („voința este totul în toate. (...) individul nu este nimic în sine, ci doar o componentă a ciclului devenirii și al pierderii”, Wurtz, 1994, 160) și a înțelepciunii

„antiștiințifice”. Era noua, spune Bruno Wurtz, este o eră care trece de la simpla existență la „conștiința” și tinde spre o transformare pe toate nivelele. Transformarea presupune, ca prim pas, redescoperirea sinelui și dobândirea „de putere lăuntrică” și duce la descătușarea de piedicile puse de către individul însuși. Există un proces de „evoluție lăuntrică”, căci „totul e evoluție”, iar după „realizarea de sine”, urmează „experiența unității solidare cu cosmosul” (Wurtz, 1994, 239, 189).

Eliberarea noastră depinde în mod direct de necesitatea eliberării celorlalți, fiindcă „nu suntem liberi până nu îi eliberăm pe ceilalți” (Wurtz, 1994, 241). Timpul nostru este liniar și segmentat, în timp ce „transformismul new-age-ist își propune eliberarea omului de aceasta eroare”. Spațiul nu mai este nici el perceput conform vechii tradiții, „fizicienii demonstrează că nu există acolo, toate lucrurile fiind coincidente”. „Descoperirea responsabilității introduce conștiința unei componente morale în momentul în care observăm că nu e indiferent cum răspundem la solicitările vieții. De vreme ce putem schimba ceva în bine, suntem chemați să o facem” (Wurtz, 1994, 256). Iar schimbarea de sine stă în opțiunea proprie a fiecăruia, îndemnul general fiind că „trebuie să luăm responsabilitatea pe propriii noștri umeri”. Roney-Dougal, ca reprezentantă a generației contemporane, afirmă că noi, generația actuală, „ne asumăm întreaga răspundere pentru capacitatea propriilor noastre gânduri de a crea realitatea” (Roney-Dougal, 1991, 306 – 307).

Nu lipsește, însă, nici pericolul că cel care a trăit „transformarea” nu fie crezut: „Transformarea a dus la niște eliberatoare descoperiri? Cum să le comunicăm altora fără să parem nebuni sau primejdioși?” Omul societății New Age este caracterizat de o teamă continuă: „angoasa era temnița individualității netransformate”. Există teama de eșec, de pierdere, sau teama de autoexaminare, numai că „nu există niciun eșec, totul contribuie la edificarea noastră și la mișcarea universală. Suprema porunca e experimentarea” (Wurtz, 1994, 249, 250).

253). Această afirmație pare că vine direct din discursul lui don Juan, „trebuie să încerci totul, trebuie să treci de toate barierele conștiinței, niciodată nu știi ce te așteaptă dincolo”, ar putea suna o parafrază a șamanului.

Dorind schimbarea, spune Bruno Wurtz, oamenii „se transformă ei înșiși”, printr-un proces de conștientizare, proces ce caracterizează,

în fond, tot universul (întreg universul este conștiința), iar lumea este un HOLOS, „o totalitate din care nu ne putem extrage fără să provocăm o catastrofă”. Astfel ca întreaga planetă se afla „în pragul unei mutații spre o altă stare”. Filosofia new age „consta dintr-o răsturnare ontologica și gnoseologica ce se vrea dincolo de orice dualism, precum și dintr-o lărgire neliniară, la infinit, a paradigmei comprehensive. Avem apoi o antropologie care asertează necesitatea autorealizării prin sesizarea unui pandivin imanent sinelui” (Wurtz, 1994, 25, 21, 27).

Omul actual, afirma același autor, este un „bolnav notoriu”, care așteaptă iertarea și mântuirea din vina propriei boli. Totuși, societatea new-age-ista a eliminat termeni ca bine, rău, sau păcat, răul fiind identificat cu rezultatul unui dezechilibru. Și G. Gusdorf vorbește, în opoziție cu omul de gândire mitică, despre „instabilitatea modernului” și despre „siguranța sa, pierdută”.

Exista patru trăsături fundamentale ale mișcării New Age: lumea vizibilă nu este singura realitate, lumea este un sistem holistic în care omul este închis; divinitatea fiind identificată cu universul, ca un trup al acesteia; omul dispune de un „potențial” care trebuie „desfășurat”; și credința într-o „era nouă”.

În epoca New Age, „experiența mistică începe să capete sens științific”, iar aceasta „dezvăluie dintr-odată posibilitatea pătrunderii în ordinea profundă a lucrurilor care se ascund dincolo de fenomene. Totul depinde de împrejurarea dacă observatorul este suficient de suplu pentru a-și schimba punctul de stație, dacă e în stare să privească lucrurile din diverse puncte de vedere”. Inutil să mai spunem ca această idee concurează cu cea a schimbării poziției punctului de asamblare. Potrivit treptelor transformării, prezentate de Wurtz, omul învață, pe treapta a treia ca „există alte posibilități de ființare” (Wurtz, 1994, 57, 235).

Este preferată „intuiția vizionară” datorită faptului că se întemeiază pe „trăirea, pe sesizarea nemijlocită, neintelectuală, a realității”, fata de cunoașterea rațională care înseamnă „fragmentarea”, „fărămitarea” realității. Intuiția, spune Wurtz, este mijlocită „de acea jumătate a cortexului care nu vorbește, de tăcuta emisferă dreaptă. Emisfera cerebrală dreaptă nu-și poate verbaliza cunoașterea” (Wurtz, 1994, 218), de aceea experiențele pe care Carlos le are în a doua atenție sunt atât de greu de descris. „Esența imagistică” este, alături de

obiectele sesizate senzorial, o dimensiune pe care societatea, afirma Wurtz, trebuie să o dobândească; or, după cum arata Castaneda, întregul set de învățături șamanice se bazează pe o cunoaștere datorată „vederii”.

Iată și definiția „puterii”: „energia avatarului sintezei care înfăptuiește celelalte două energii, lumina și iubirea” (Wurtz, 1994, 131). E drept ca don Juan îi vorbește mai mult lui Carlos despre energia sub forma de fibre de lumina însă, deși drumul luptătorului pare lipsit de sensibilitate umană, exista, totuși, în scrierile lui Castaneda fragmente de duioșie aproape patetica. De exemplu, la sfârșitul volumului Călătorie la Ixtlan, don Juan și prietenul său, don Genaro îi arata lui Carlos iubirea lor fata de Pământ și fata de toți oamenii, o iubire, desigur, impersonala, dar singurul fel de iubire „totala”.

Toți „transformații”, afirma Wurtz, „relatează despre fenomenul intempestiv al dobândirii de putere lăuntrică, de competența lărgită, de deschidere și capacitatea sporită în desfășurarea aspectelor proprii ființei. Aceasta putere este identică cu sinele (...) ea, nu se justifică prin argumente de ordin logic. Ea nu are nimic de a face cu poziția reală a persoanei”. Percepția senzorială, descoperă oamenii de știință, „nu are loc după model fotografic”, iar „studii și experimente sistematice au demonstrat că memoria vizuală nu poate fi localizată în creier, pentru că întregul e codificat în fiecare fragment al mesei cerebrale” (Wurtz, 1994, 237, 169).

Evenimentele spirituale deosebite ce caracterizează deceniul șapte se leagă și de apelul la „conștiința psihedelică” prilejuită de folosirea drogurilor, ce au un efect prin care individul „cunoaște o intensitate care îl face complet neintegrabil în cotidian”. În societatea New Age, drogurile nu mai sunt însă asociate exclusiv cu halucinația, iar „această prejudecată fiind restrictivă de posibilități spirituale, trebuie abandonată”. Ele constituie o modalitate de descoperire și experimentare a „magiei” lucrurilor, iar magia, spune Roney-Dougal, este „un fenomen incontestabil” ca și când ea „ar constitui o parte integrantă din firea anumitor persoane, iar așa-numiții hippy, reprezentanți ai alternativelor și ai mișcării New Age ar găsi în ceremonie, ritualurile și credințele magice un sistem esoteric care pare deopotrivă reconfortant și drept” (Michael Winkelmann, apud Roney-Dougal, 1991, 56). Într-un astfel de cadru, a fost inevitabil ca

una din „noile tehnici populare de autovindecare, de înțelegere și dezvoltare”, cum este „șamanismul de tip don Juan”, să nu își găsească adeptii.

În acest context spiritual s-au format foarte multe organizații, instituții, fundații, cum este cea a lui M. Harner, menite să pună la dispoziție „rătăciților” atmosfera necesară pentru a aplica unele tehnici spirituale asupra individului dar și asupra întregii omeniri, prin programe ce transmit și aplica înțelepciunea și cunoștințele șamanice asupra problemelor fundamentale ale Planetei. Căci scopul în șamanism, spune Michael Harner, nu este numai de a transcende o realitate, ci, mai mult, de a ajuta umanitatea: „the healing of mankind” (Harner, 1980, 145, 139), scop spre care tinde și psihologia transpersonală prin unele principii pe care le adopta, cum ar fi „conștiința de grup ca maturizare supremă a persoanei individuale”, precum și „conștiința globală care sistează distrugerea lumii și promovează un program mondial de automântuire umană”.

Ceea ce reiese și din volumele ultime ale lui Castaneda este ca omul suferă din pricina egoismului său, ca anxietatea se datorează pierderii de energie, ca „visatul”, ca intrare în alta realitate, este o stare generatoare de „putere”. „Uita de tine, și nu te vei mai teme de nimic”, îl îndruma don Juan pe Carlos.

Poate cel mai dificil îi pare omului actual să acționeze conform unor legi fundamentale, caracteristice unui tip de șamanism (polinezian) despre care amintește Drouot, și anume: „prima, a nu pretinde niciodată să fii plătit, a doua, să plătești” (Drouot, 2003, 120). Este exact atitudinea pe care o adopta Carlos, la întâlnirea cu „Cel care sfidează moartea”: noul nagual hotărâște să îi ofere energia sa, fără să ceară nimic în schimb. Astfel, el primește în dar capacitatea de a „zbură pe aripile intenției”, adică de a plana în infinit, de a circula, prin intermediul conștiinței, în orice zonă a universului. Carlos nu cere nimic, dar primește ceea ce nu-și imagina că se poate: totul!

A atinge libertatea, spune don Juan, nu este un lucru ușor căci libertatea este o aventură fără sfârșit; totuși din dorința de a se sustrage oricărui fel de constrângere, ființa umană contemporană apelează la metode de tip șamanic.

În caracteristicile societății New Age se încadrează și fenomenul confluenței „cercetării occidentale cu înțelepciunea orientala” care a dat, „în alcătuirea ei definitivă, psihologia transpersonală”, pornind de

la ideea ca omul se poate ajuta singur, „ca numai el însuși se poate vindeca, asana, mântui”, fiindcă „noua definiție a ceea ce este normal sau patologic nu mai pleacă de la conținuturi, nici de la modul experienței, ci de la modul în care sunt manipulate aceste experiențe de către individ, de la măsura în care individul este în stare să interogheze aceste experiențe neobișnuite din viața sa” (Würtz, 1994, 202).

Scrierile lui Carlos Castaneda prezintă multe idei ale filosofiei și ale unor tehnici de „iluminare” spirituala orientale, învățăturile lui Juan Matus ascunzându-se în spatele unor idei care aparțin fizicii, psihologiei, bioenergeticii, paranormalului, filosofiei esoterice, artei nararii, ș.a.m.d. Identificarea aspectelor asemănătoare ale învățăturilor transmise de nagualul don Juan cu unele convingeri din hinduism, buddhism sau din alte religii, este un subiect îndeajuns de vast pentru a putea constitui prilejul unui alt studiu.

Juan Matus vs. Carlos Castaneda

„În anii petrecuți cu don Juan avusesem discontinuități de memorie”.

(Castaneda, 1999, 301)

După neașteptatul succes al primelor volume publicate de Castaneda, receptorii au devenit din ce în ce mai neîncrezători în faptul ca autorul ar fi întâlnit, într-adevăr, un șaman al Vechiului Mexic, pe nume Juan Matus, care să-l fi inițiat pe tânărul student în misterele existenței umane. Poate ca, la urma urmei, scepticismul unora, pe de o parte, și fanatismul altora în urmarea caii propuse, pe de altă parte, ține, în fond, de personalitatea fiecăruia; pe sceptic nu îl convinge nicio dovadă, iar credinciosului nimeni nu i-l poate fura pe Dumnezeu.

Totuși, tot mai mulți colegi, prieteni, ziariști și alți cititori, ajung, cu timpul, să îl condamne pe Castaneda, clasificându-l drept farsor. Carlos Castaneda, se arata, nu l-ar fi întâlnit niciodată pe don Juan, iar volumele sale, scrise pe parcursul a trei decenii, sunt povești inventate de un emigrant frustrat de originea sa. Viața sa personală a fost mereu învăluită de un nimb de mister și ambiguități, rămase, în continuare neelucidate.

Nelămuririle pornesc chiar de la stabilirea clară a locului nașterii sale. Potrivit datelor revistei Time, și fiselor autorităților americane, Carlos (Cesar Arana) Castaneda s-a născut în Cajamarca,

Perú, în 25 decembrie, 1925. În anul 1948 termina liceul în Lima, apoi studiază pictura și sculptura la Școala Națională de Arte Frumoase. Castaneda, însă, susține că s-a născut în 1931, în São Paulo, Brazilia, în descendența unei familii de italieni și în 1951 s-a mutat în Statele Unite, Los Angeles sau, potrivit altor surse, în San Francisco. După ce a studiat parapsihologia, timp de patru ani, la un liceu din L.A., în 1959 este admis la UCLA, secția antropologie.

Potrivit unor surse (vezi www.sustainedaction.org), în această perioadă, Carlos și-a manifestat interesul pentru cartea lui Aldous Huxley, *The Doors of Perception* și, mai ales pentru aportul acestuia în cercetările despre mescalina.

În 1960, Castaneda participa la un curs unde studenților care reușesc să intervieveze un indian li se promite nota maximă, pentru ca în iunie anul următor Carlos să își înceapă ucenicia.

Primul volum, publicat ca teza antropologica de University of California Press în 1968, *The teachings of Don Juan, a Yaqui way of knowledge*, reprezintă lucrarea sa de diploma. Doctoratul îl obține, în 1973, cu al treilea volum, *Journey to Ixtlan*, dizertație prezentată comitetului doctoral cu titlul *Sorcery: A Description of the*

World. Despre acest al treilea volum, Mick Brown afirma că „it also made him a millionaire” (Mick Brown, *The Sorcerer’s apprentice*, in *The Age-News Special*, nov. 7, 1998, apud www.sustainedaction.org).

Richard de Mille, în *Castaneda’s Journey: The Power and the Allegory*, apărută în 1976, semnalează diferența între cele două cărți: prima e scrisă într-un ton foarte academic, pe când a doua are un stil mult mai relaxat: „it is so relaxed in structure that it does not even have the notation of dates on which event occurred”, arătând că primul volum primise deja critici neașteptate pentru ineficiența efortului academic. Același autor se întreabă de ce, în lipsa de înregistrări audio, UCLA i-a acordat titlul de doctor în antropologie și a căutat să vorbească cu membri din comisia doctorală, dar n-a primit, spune acesta, niciun răspuns satisfăcător: „the validity of his work is not determined by second-hand information”, afirma un profesor. De Mille acuza comitetul universitar că nu i-a permis lui Castaneda să rămână în universitate tocmai fiindcă a realizat că au comis o greșală. Castaneda însuși, spune de Mille, afirma la un moment dat: „I dream my works” și „writing to get my Ph. D. was. my sorcery”. Cercetătorul

conclude ca volumele castanediene nu pot fi apreciate altfel decât ca ficțiune și ca autorul a scris și inventat personajele din dificultatea de a întreține relații intime și mature cu cei din jurul său, datorită originii sale sud-americane, și că a fost incapabil să aibă o relație de durată, nici cu o femeie, nici cu un bărbat. Într-adevăr, Carlos se căsătorește în 1960, dar căsnicia sa nu durează mai mult de câteva luni. Pornind de la aceste amănunte Sandy McIntosh afirma: „Carlos invented don Juan” (Sandy McIntosh, apud www.sustainedaction.org).

Critici asupra autenticității scrierilor lui Castaneda s-au născut și din faptul ca volumele sale conțin multe pasaje similare cu scrierile altor antropologi, ca flora și fauna descrisă nu sunt specifice desertului Sonora, sau a inconsistenței datelor și evenimentelor prezentate, precum și din cauza asemănării între învățăturile unui șaman yaqui fără școală cu ideile filosofice sofisticate ale lui Nietzsche sau Gurdjieff. Încrederea în Castaneda s-a năruit și din cauza inconsistenței în cronologie, absentei termenilor yaqui, din cauza refuzului de a divulga adevăratul nume al lui don Juan, a refuzului de a-și arata notițele de teren. Ea a fost subminată și de declarațiile fostei sale soții, ori ale unor prieteni sau colegi. Toate acestea pun la îndoială faptul ca Castaneda ar fi fost vreodată ucenicul lui don Juan. Ceea ce nu înseamnă o diminuare sau o desconsiderare a cunoștințelor sale despre șamanism sau ca opera sa nu ar avea o valoare „izbăvitoare”, afirma profesorul Marvin Harris (Critique of Phenomenology and Castaneda’s Anthropology, fragm. din Cultural Materialism: The Struggle of Culture, New York, Randomhouse, 1979, 315 – 324, apud www.sustainedaction.org).

După moartea lui Castaneda în 27 aprilie 1998, suspiciunile au crescut. Lumea se aștepta ca ucenicul șamanului să moară mistuit de „the fire from within”, să dispară „pur și simplu”, fără urma, să ardă cu „focul lăuntric”. Carlos însuși, susține Sandy McIntosh, într-un articol din Newsday (Sandy Mc. Intosh, One Man’s Guru Is Another Man’s Fraude, or Worse, Newsday, oct. 2001, apud www.sustainedaction.org), a spus că va muri „trecând dincolo”, că-și va prelungi viața într-o altă dimensiune. Mare a fost dezamăgirea când renumitul Carlos Castaneda a murit în mod banal, din pricina unui cancer la ficat; „he died like everyone else”, dezvăluie medicul lui Castaneda, care a și semnat certificatul de deces. Astfel, dacă în martie 1973 Castaneda era vedeta revistei Time Magazine, în articolul Carlos Castaneda: Magic and Reality, peste douăzeci și șase de ani moartea sa e

anunțata oficial abia după două luni, în 19 iunie, 1998.

Ucenicul lui don Juan avea reputația de a fi înconjurat de „very strange people” și trăia ca un pustnic. Dar el susținuse mereu ca trăiește conform cerințelor lui don Juan: „I try to live the way Don Juan demands, using all my strengths and efficiency. The result is I work my head off” (www.kirjiasto.sci.fi/castane.htm).

Richard de Mille, profesor de psihologie, s-a interesat în mod deosebit de onestitatea literară a lui Carlos Castaneda, publicând, după prima carte, apărută în 1976 (în care descrie mai multe inconsistente în cronologia lui Castaneda și caracterul lui don Juan), un alt studiu, intitulat *The Don Juan Papers*, în 1980, afirmând despre Castaneda că este „a man to whom people project their inner worlds”; iar un alt cercetător, Jay Courtney Fikes spune ca „findings”-urile sale sunt o „manifestation of the American popular culture of the 1960” (Sandy Mc. Intosh and Randy Stark, *Did don Juan and don Genaro Exist?* Copyright Corey Donovan, apud www.sustainedaction.org).

Jay Courtney Fikes a fost determinat de primele patru volume ale lui Castaneda să studieze antropologia. Cu ajutorul guvernului mexican, el reușește să trăiască alături de indienii Huichol. În urma acestei experiențe ajunge la concluzia că ar fi fost imposibil ca lui Carlos să i se fi întâmplat, la modul real, tot ceea ce povestise. În cartea sa, *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties* (Victoria, B.C. Millenia, 1993), Fikes vorbește de o criza de identitate și sens a generației tinere a anilor '60, care se îndreaptă spre misticism, fenomen ce duce la construcția unei cvasi-religii, ca cea creată de Castaneda: „They may well be involved în constructing a quasi-religion, one originally inspired by the charismatic Castaneda” (*Carlos Castaneda and The Psychedelic Sixties*, apud Thomas B. Roberts and Paula Jo Hruby, *Religion and Psychoactive Sacraments: An Etherogen Chrestomathy*, www.sustaindaction.org.)

Același autor este de părere ca don Juan a fost mai degrabă o combinație fictivă între doi indieni șamani autentici, printre care și Maria Sabina, o șamana Mazateca (curândera), care a trăit între anii 1896 – 1985, nativă din Huautla de Jiménez, Oaxaca, Mexic, experta în psilocybe mexicană, ciuperca halucinogenă utilizată „și” de don Juan. Maria Sabina a colaborat și cu antropologul Gordon Wasson în studiul sau asupra ciupercilor psihedelice, în anii '50. Un alt șaman, despre care cercetătorul spune că l-ar fi inspirat pe Castaneda în crearea

personajului Juan Matus, este un „Urs Șaman” Cahuilla – Salvador Lopez. A treia personalitate nu este menționată (Joan Halifax, *Șamanic Voices: a survey a visionary narratives*, Arkana Books, 1991, apud www.sustainedaction.com). Jay Courtney Fikes concludă: „There is a residue of authenticity there. I think he did make trips to México and he had some interesting experiences, and he then ficționalizând them and called them non-fiction” și ca „he had built himself up as a prophet through the don Juan books” (apud Mick Brown, *The sorcerer’s apprentice*, *The Age-News Special*, nov. 7, 1998).

Referitor la dedicația din primul volum, „pentru don Juan și pentru cele două persoane care au împărtășit timpul sau magic, împreună cu mine”, Barbara G. Myerhoff, fosta colega de universitate a lui Carlos, afirma ca oricine se poate (și au fost multe cazuri de acest fel) regăsi în aceasta dedicație. Barbara Myerhoff efectuase studii despre utilizarea peyotelui la indienii Huichol încă din anii 1966. Într-un interviu luat de Richard de Mille, ea povestește ca petrecea ore întregi în biblioteca alături de Carlos, cu care legase o strânsă prietenie. Ea declara despre Castaneda că avea o extraordinară capacitate de a face ca ceea ce povestește să se potrivească de minune cu persoana căreia i se relatează: „the stories he tells, seem to validate everybody” (Sandy Mc. Intosh and Randy Stark, *Did don Juan and don Genaro exist?* apud www.sustainedaction.org.)

Barbara a fost printre primele persoane care au citit primul volum al lui Castaneda, și, pentru ca ea însăși, împreună cu Peter Frost au întreprins cercetări în domeniul religiei indienilor Huichol și a găsit multe elemente asemănătoare, nu a avut nicio îndoială ca munca de teren a colegului nu ar fi fost autentică. Cu atât mai mult cu cât propriul ei informator în rândul indienilor Huichol, șamanul-preot Ramón Medina Silva, reprezintă un model extrem de apropiat personalității lui don Juan și, mai ales al unui alt „brujo” descris de Castaneda, don Genaro. Barbara Myerhoff afirma că l-a crezut pe Castaneda din cauza similitudinii actului lui

Genaro (care, potrivit lui Carlos, se catarase pe fibre invizibile de energie, capabile să îl susțină) cu demonstrația lui R.M. Silva observată de cercetătoare.

Însă, după ce citește cartea lui Richard de Mille, Myerhoff, începe să-l privească pe Castaneda într-o lumină nouă, destăinuindu-i lui de Mille că se considera naiva că l-a crezut pe „ucenicul” lui don

Juan: „I began to see Castaneda as doing a massive, half humouros teaching operation”. Fosta colega a lui Castaneda își amintește, în același interviu ca, pe vremea prieteniei lor, Carlos se lupta cu ideea că ar putea fi nebun („he kept saying he was struggling with madness”), adăugând ca, la vremea aceea Carlos muncea, cu jumătate de norma la Institutul Neuropsihiatric. Mick Brown, în articolul său, arata ca termenul „sham” semnifica, în engleza, „fals”, „înșelătorie”, fățărnicie”. Și, din acest punct de vedere, explica acesta, Castaneda este, într-adevăr, un „sham-an” și spune ca autorul și-a transformat ficțiunea în realitate: Castaneda „lies to bring us the truth”.

În ciuda tuturor acuzațiilor, Castaneda replica criticilor săi mereu același lucru: „I invented nothing”.

Și fosta lui sotie, Margaret Runyan Castaneda, scrie și publica în 1977 o carte, *A Magical Journey with Carlos Castaneda*, în care construiește portretul unui manipulator și al unui iubit crud. Ea sugerează ca, înainte de a-l întâlni pe don Juan, Carlos studiase excesiv plantele psihotrope la indieni precum și misticismul oriental. Totuși, Margaret Runyan confirma despre Castaneda că ar fi întrepris multe cercetări de teren în perioada în care se presupune ca și-a făcut ucenicia, dar menționează ca acesta avea harul de a fabrica povesti încă înainte de a-l cunoaște pe don Juan, că avea farmec cu care reușea să manipuleze femeile cu grandioase minciuni: „lies about his supposed heroic post and mysterious intriguing prezent” (apud www.sustainedaction.org).

În cartea sa, Margaret Runyan, afirma despre Carlos că acesta ar fi spus: „If I came to you and I told you that I had found the ultimate way of life and that I could tell you exactly how to do it, it would be very hard for you to accept. But if I said to you that I’ve got a mysterious teacher who has left me în some great mysteries, then it’s more interesting. It’s much ea syer to accept”. Și un fost coleg de apartament al lui Castaneda spune despre acesta ca „he was a wonderful liar” (Cesar Levano, apud www.sustainedaction.org).

Pentru ca „noul nagual”, Carlos Castaneda, fusese numit „bunicul” mișcării New Age, devenind un fel de „guru”, calea sa a prins, după părerea lui Sandy McIntosh, în „capcana” mulți oameni inteligenți. Richard Jennings, procuror din Los Angeles, a întrepris cercetări intensive pentru a demonstra ca don Juan a fost „pura ficțiune”, iar Carlos devenise nu atât celibatar, ci mai degrabă poligam

„with an active harem of female initiates”. Jennings mai spune ca filosofia lui Castaneda se baza pe fetele pe care le juca cu „abundant imagination and other writers insights” (Jennings, apud. Sandy McIntosh, Newsday oct. 2001, www.sustainedaction.org).

Criticii sunt în cea mai mare parte de părere ca scrierile lui Castaneda se înscriu în domeniul ficțiunii: „I hope that Carlos will live up to his calling as a powerful writer and avoid scheming up cheap miracles. The University of California might one day, I surmise, live up to its tonal obligations and admit his mistake concerning Castaneda’s Ph. D. În anthropology while, în deep reverence for the nagual, granting him an honorary doctorate for his valuable service to American literature”, afirma Karlis Osis în revista Psychology Today, în 1978. Dar Castaneda rămâne pasiv la orice atacuri; el evita mereu publicitatea, refuza categoric să fie fotografiat, să i se investigheze trecutul sau să-și dezvăluie viața personală: „For Castaneda, mystery was better than reality” (Don Lattin, Castaneda’s lover reflects on shamanism and celebrity. PEYOTE: the divine cactus, San Francisco Chronicle Date, 24 aug., 2003, www.peyote.com).

Totuși, ceea ce reușește, fara-ndoiala, Castaneda este să demonstreze ca „the world is what comes of what can be”, punctează Richard de Mille, și cea mai importantă problema care se pune („the most metapsihical question”), este de unde au venit toate ideile sale, cum ar fi „oprirea dialogului”, tehnica ce aduce a yoga, sau puterea tăcerii interioare: „when Castaneda made that question live in the minds of a million readers he earned our consideration as a Culture Hero despite all his tricks”, astfel ca „it makes no difference whether the books are a record of an actual encounter or Castaneda is the author of a clever fiction”. De Mille insista asupra datoriei vrăjitoarești îndeplinite de Carlos, amintind ca don Juan îi comandase: „your notebooks is the only sorcery you have. You started on path of knowledge writing and you will finish the same way”. Dacă autorul nu l-a întâlnit niciodată pe don Juan, cu atât mai demn de apreciat este faptul ca a reușit să „vrăjeasca” milioane de oameni, Castaneda fiind un scriitor, „a story teller who tricks us into learning, a fantasist on a pedagogical mission, a mythmaker who has made himself a myth”.

Castaneda a pus în circulație un mit, a devenit el însuși mit, iar aplicabilitatea celor povestite de el poate transforma narațiunea în realitate. Totul este la îndemâna cititorului. El este singurul în măsura

sa aprecieze, prin propriile sale experiențe, dacă volumele lui Castaneda sunt sau nu valide. „Noul nagual „a hrănit „foamea” (de Mille) oamenilor de mit, de magic, de înțelepciunea străveche sau de autodezvoltarea sinelui. Fiindcă, spune Sandy McIntosh, „he adapts his performance to the needs of time and place”.

Aceste „story”-uri chiar au putere, se convinge de Mille: „sometimes belief or intention makes things happen in the ordinary world without psychosomatic or other mechanical meditation. The separate reality merges with the boss reality”, iar poveștile sale sunt „more real to him (Castaneda) than the paper on which they are printed. our commitment to his reality charges it with life. Sorcery turns out to have a social context after all!” (Richard de Mille, Castaneda’s Journey, Capra Press, 1976, Book summary by Sandy McIntosh, 1999, www.sustainedaction.org).

Cert este ca, prin chiar faptul scrierii și al succesului atâtor volume, Castaneda și-a pus în aplicare propria teorie. Adevărate sau nu, chiar și criticii, spune Mick Brown, recunosc faptul ca acest antropolog controversat a deschis calea spre învățăturile șamanice autentice.

Interesant este ca după 20 de ani de tăcere, în 1993, Castaneda apare brusc în public, propunând punctul culminant al artei vrăjitoarești: pasele magice, denumite de Castaneda tensengrity. El a înființat în acest cadru o organizație numita „Cleargreen”, unde promovează, împreună cu alți membri, prin seminarii și workshopuri, „pasele magice”. Termenul „tensegrity” provine din arhitectura și denumește o combinație între tensiune și integritate. Dar aceste mișcări, precizează, Mick Brown, se aseamănă suspect de mult cu artele Tai Chi sau Kung Fu. De altfel, după investigații, acesta afla ca, de fapt, Carlos Castaneda a făcut, în perioada 1974 – 1989, cursuri de kung fu, cu antrenorul Howard Lee, în Santa Monica. Pe de altă parte, în niciunul din cele nouă volume apărute până în 1993, Castaneda nu a menționat nimic despre astfel de „pase magice”. În timpul uneia din aceste conferințe, Castaneda afirma despre experiența sa: „It’s a story, but not a story”.

O alta nelămurire pentru cititorii săi o reprezintă și faptul ca, încă din anii ’70, Castaneda își construise propria cohorta de „vrăjitoare”, formată din Taisha Abelar, Florinda Donner-Grau și Carol Tiggs, care, la rândul lor afirma că l-au întâlnit pe don Juan ori au fost

discipole ale lui Carlos, „noul nagual”. Pentru fiecare dintre ele, însă, don Juan s-a prezentat sub nume diferit.

Florinda Donner-Grau explica într-un interviu ca, potrivit învățăturilor indianului yaqui, nu exista un fir roșu al căii ucenicului, fiecare generație trebuind să își găsească propria modalitate de a sparge barierele percepției.

Astfel s-ar explica toate incongruențele privind învățăturilor prezentate de cele trei „vrăjitoare” în cărțile publicate de ele în raport cu cele ale lui Castaneda.

Toate discuțiile purtate în jurul personalității lui Castaneda sunt împânzite de mister, de nepotriviri în anumite evenimente, de ambiguități. Dar Castaneda, spune Florinda Donner-Grau, se înscrie în tagma vrăjitorilor specializați în arta visatului, ceea ce înseamnă ca ei sunt experți în a fi în două locuri deodată. Dacă acest lucru este adevărat, e de înțeles de ce Carlos se lupta, după spusele Barbarei Myerhoff, cu ideea că avea personalitate dublă.

Într-un interviu cu Alexander Blair-Ewart, din 1992, întrebata fiind dacă și ea trăiește în același timp două realități, Florinda Donner-Grau se lovește din nou de problema limbajului, datorită căruia nu poate răspunde exact; „da și nu”, „it’s one reality” (Florinda Donner în conversation with Alexander Blair-Ewart, Dimensions, February, 1992, www.sustainedaction.org).

Întrebata fiind din ce motiv și-a publicat Castaneda volumele, Florinda Donner-Grau răspunde, exact ca și don Juan și Carlos, ca acestea sunt rezultatul datoriei sale. Castaneda și-a scris cărțile astfel încât prin ele să transmită mai departe învățăturile lui don Juan. „Somebody has to be hooked by it”, spera Florinda Donner Grau.

În anul 2004, un fost adept al workshopurilor lui Castaneda, Ralph Torjan, realizează un film mai mult sau mai puțin „documentar” despre activitățile petrecute în cadrul organizației Calgreen. Acest film, *Enigma of Socerer* (91 min, UK, 2004) este, afirma într-un articol Carlo Cavagna, „short on fact, long on speculation”. Filmul creează confuzie prin relatarile protagoniștilor și prin efectele de lumina, menite să dubleze sau să tripleze personajul care vorbește. Nimic clar nu se elucidează despre cazul lui Castaneda, parând finalmente un film fără tel, spune Carlo Cavagna. În același timp, cei care îl critica pe Castaneda, membri ai coteriei sale, recunosc ca acesta radia energie și ca în timpul workshopurilor sale s-au întâmplat lucruri minunate.

Cavagna conclude: „Ralph Torjan undoubtedly has an impeccable intent, but he (...) is no filmmaker at all”. Enigma of a Sorcerer încearcă să arate falsul din activitățile lui Castaneda, însă modalitatea prin care o face rămâne sub nivelul scopului propus.

Marvin Harris împaca părerile extreme prin integrarea operei lui Castaneda în domeniul obscurantismului fenomenologic. Obscurantismul, spune profesorul Harris, susține cunoașterea obținută prin inspirație, revelație, intuiție și credință, în opoziție cu cunoștințele obținute prin cercetări științifice, elaborate. Totuși, mulți antropologi au întreprins cercetări valide despre șamanism, fără să devină celebri și fără să fie acuzați de obscurantism. Dacă obscurantismul înseamnă a folosi metode mai degrabă antiștiințifice decât nonștiințifice, volumele lui Castaneda se înscriu fără îndoială în strategia de cercetare obscurantista.

Ce e nou, în cazul lui Carlos Castaneda, este ca el scrie „from the inside”, lăsându-și în mod voit sentimentele să domine narațiunea: „the cum of the narrative is to get the reader to participate in the shaman's sistem of intelligibility and thereby to demonstrate that reality is the creaturi of social consensus”.

Subiectivitatea evenimentelor prezentate elimina din start posibilitatea existenței unui adevăr (social) absolut. Fenomenologic, spune Marvin Harris, don Juan poate fi prezentat ca un fapt de adevăruri multiple.

În antropologie, începând de la F. Boas încoace, se dorește doar a se afla cum gândesc nativii. Apoi, prin filosofia lui Husserl, transmisă prin scrierile lui Alfred Schutz, a început să se pună accent pe natura socială a adevărului. Orice realitate devine, din acest moment, pur subiectivă, iar știința fizică, afirma M. Harris, nu se poate aplica în viața socioculturală din cauza interpretării („meaning”): „... the participant observer can never find the truth of the lived experience apart from the consensus about such things found in the community in which the observer participates. Truths are always relative and social” (Marvin Harris, Critique of Phenomenology and Castaneda's Anthropology, fragm. din Cultural Materialism: The Struggle of Culture, New York, Random House, 1979, www.sustainedaction.com). Din punct de vedere social, un adevăr nu este acceptat ca adevăr decât în măsura în care este recunoscut de masa.

Experiențele lui Carlos Castaneda după întâlnirea cu don Juan,

nu se înscriu în categoria experiențelor comune, astfel ca ele nu pot fi acceptate ca adevărate. În schimb, ele sunt adevărate în realitatea non-ordinară.

Vlad Roman

Jim Morrison cu don Juan față în față

Abstract: This research is based on the style affinities between Jim Morrison (character of Oliver Stone's film, The Doors) and Carlos Castaneda's Don Juan, aiming at observing and justifying (non) mutual ways of facing alterity. The study follows the evolution of the two characters, identifying their similarities in their shamanic roots, in order to emphasize the degree in which New Age perception penetrates poetical thought and the other way around.

Keywords: Jim Morison, don Juan Matus, Oliver Stone, shamanism

„I am the lizard king I can de anything” Jim Morrison

Un timp liturgic păgân, un spasm ocular tind să se instaureze odată cu vocea lui Jim Morrison. În fața masei de oameni care-l privesc el declama hipnotic: How many of you know they are alive? How many of you know they are really alive? (Oliver Stone, 1991). Ceea ce reformulează demersul inițial al formației spre un misionarism nu lipsit de faima și strălucire. Un șaman de rit tradițional devine astfel o stranie combinație între vindecător, pastor de turma, protector, și, simultan, șaman-luptator pentru propria lui cauza.

Reconstituirea puterii șamanice ține de schimbarea direcției interesului. Șamanul clasic se interpune între clanul său și lumea de dincolo ca mediator, catalizator activ, capabil să genereze echilibru. Puterea sa consta în principal în capacitatea de a ființa ca potir, spațiu de transmisie inteligent: în caz de boală, acest șaman merge în lumea de dincolo și, eroic, reordonează lucrurile spre un sens mai bun. El este deci (vrăjitor, mistic, sau nu) un bun al tribului pentru ca protejează și delimitează. Cu cât șamanul este mai puternic, cu atât tribul trăiește mai înfloritor: o proporție directă ce nu mai poate fi aplicată în cazul lui Juan Matus, benefactorul lui Carlos din volumele lui Castaneda. Aici șamanul s-a reorientat; înstrăinat de trib, el se întoarce spre el însuși și sondează (câteodată aproape fizic) propriul sine. Binele ginteii este înlocuit cu libertatea proprie individului, dornic să ajungă la starea de gratie în care să poată transcende lumile cunoscute de el. „Să dai târcoale Vulturului și să fii liber este o îndrăzneala suprema”

(Castaneda, 1998, 298) afirma doña Soledad, pentru că se arborează pe logica internă a unei astfel de concepții, condusă continuu de nevoia de a evita, de a străpunge moartea, fie cea din tonal, fie, măreț, cea rezultată din înghițirea sinelui de către Vultur.

Conceptul de putere devine aici mult mai nuanțat. Șamanul tradițional creștea în putere cu cât cont (r) acta mai eficient lumea de dincolo. O seamă de caracteristici de diplomat lucid pot fi așadar atribuite acestui șaman, fapt care-l suprapune peste varii comportamente de regăsit în banalitatea zilnică, ușor recognoscibile deci pentru privitorul profan. Soarta sa ține de inițiere și nu incuba taina necunoscutului. Puterea îi este, de aceea, identificabilă cu natura actelor sale. Forța agricultorului este sinonimă (deși, într-adevăr, pe alt plan) cu forța mistic-cinegetică a șamanului. Don Juan se raportează la nagual cu un alt tip de putere. El disociază spontan: „voința’ este mult mai cuprinzătoare decât rațiunea’” (Castaneda, 1995, 120) și reclădește astfel o altă epistemia a puterii. Pornind de la paradigma tonal-nagual, cele două puteri se construiesc suprapunându-se, dar mizând scopuri diferite. Rațiunea este, după don Juan, o racordare dogmatică la lume, un mod cuminte și caldut de a fi, un mod al compromisului față de sine. Finalitatea rațiunii este cimentarea omului în tonal, blocarea conștiinței într-o lume a unor aparente înșelătoare sinonimă cu moartea. Intuiția lui Blake se impune aici cu un limbaj similar, optimista: Reason, or the ratio of all we have already known, is not the same that it shall be when we know more (Blake, 1996, 1287). Voința luptă tocmai în direcția opusă acestei ființări, pentru că ea este puterea de a atinge plenitudinea eului propriu (Castaneda, 1995, 120), reconfigurând într-un sens reflexiv o percepție și o lume. Coborând lentila aici, descoperim că manifestările lui Jim Morrison (Oliver Stone, 1991) se conduc după legile, demente, apriorice, camuflate în dorința, ale unei puteri ce sălășluiește activ (așa cum activa e devenirea însăși și rememorarea ei) în spiritul sau viu. This world, this world is a wheel to power and nothing besides. Cum spune Blake, „it is as the Din upon my feet, No part of Me” (Blake, 1996, 1328).

Între lume și șarpe – monștri energetici – șamanul are puterea și lumea cealaltă. Mobilul necesar ce asigură accesul prin ușile percepției în realitatea de dincolo, enorm, mișcător, se cere cârmuit printr-o disimulare lubrifica a fricii. If he senses fear... este expresia temerii resimțite odată cu plăpânda balansare echilibristică pe zidurile

cețăii ca pe lama limbii de șarpe, între tonal și nagual, între trib și înăuntru, între misiunea inițială, tradițională a vraciului și excesul decadent. Roata supradimensionată a lumii, amețitoare și confuza, favorizează căderea în parți. Dincolo de percepție sau de limitele simțurilor ori ale rațiunii, o enormă luciditate căutată cu disperare și cu exces este mereu presimțită, provocată. Now, we have come again in the land of the fair and the strong and the wise. Puterea – cheia către lucruri – este atributul entităților de dincolo de limite. Ea va fi utilizată în folosul tribului, data tribului ca energie vindecătoare și numai când ei se vor dezice de el; într-o noapte ca cea din grădina Ghetsimani, va vedea el dezechilibrul și apocalipsul. Use us, John, use our strenght, come on în... I promise you I will be with you to the end of time. În tranșa în care șamanul se afunda tot mai mult, mai complet, încearcă el să-i atragă pe ceilalți: spectacolul participativ, mântuitor într-un sens trist, îi va duce dincolo. The blue bus... Încremenind timpul și provocând somnul trupurilor, el anunța o venire. Is everybody în? Is everybody în? The ceremony is about to begin. Mișcările sinuoase, identice, hipnotice sunt produse cu luciditatea rece, reptilina, a liderului care provoacă încet, sigur, pătrunzător, puternic a profesional hysteria. Forța lui este absolută, și libertatea lui, legată ireversibil și constitutiv de totem. I am the lizard king, I can de anything.

Este aici o intuiție care ține direct de atavic, venita din atavic întocmai cum vine, ca trăsnetul, omul lui Nietzsche: „orice suflet (purusha: spiritus) este de fapt liber, [spune Eliade] autonom, numai ca omul nu-și da seama de asta. Scopul filosofiei este deci, după Sâmkhya, înțelegerea („realizarea”) acestui fapt: ca sufletul este liber” (Eliade, 1991, 129); răzbind la suprafața și instaurându-se plinar. Morrison sta din nou pe muchie: este șaman printr-o logică a unei moșteniri ereditar-spirituale (acceptate de sine), dar cauta să mențină, dincolo de jocul de scena, calm, al propovăduirii direcționate pentru o masă, o turmă de rătăciți, propria libertate.

Având independența pe care încearcă să o descopere Carlos, Morrison intra într-o nouă eră, predictibilă, tragică, tristă în sens baudelairean, molcoma (pentru ca preapocaliptică), lucidă și îndreptată spre moarte ca spre o realitate necesară, hrănitore. Crahul fata de un don Juan care, cinic, încearcă să instituie o distanță, o contrapondere, o rupere eficientă între sine și moarte (intuită ca anulare totală a sinelui – ce vis divin!) este cu atât mai mare. Bunaora,

ce rost ar mai avea lupta o dată ce lipsa ei permite, mai precis nu deranjează permanentizarea libertății. Iată ca don Juan se înșală când spune ca „fără conștiința morții totul este comun, minor” (Castaneda, 1995, 39): o viețuire văduvita de iminenta morții nu mai folosește la nimic.

Prin ochii lui don Juan se construiește adevărata capcana a lui Morrison. Libertatea sa este un factor suficient și sublim pentru o reîntoarcere împrăștiată în banal, spre moarte. Morrison e tragic pentru că înțelege necesitatea unui sfârșit, prisma vieții prin sfârșitul ei, aplatizarea lumii fără îmbătrânire. Însă o înțelege reîntorcându-se la ea. El nu aplică, precum obișnuiește atât de sigurul benefactor al lui Carlos, o conștiință a doua morți posibile: cea de aici, cerebrala și cea din nagual, totală, a spiritului slab, ci, cunoscând bogăția (și libertatea posibilă al) celeilalte realități, se reîntoarce la moartea de pe pământ, mai puternică și mai aproape. Puterea, venită în chip tradițional, este direcționată într-un mod mai confuz, mai puțin transparent, mai potrivit unei lumi fără credință, dar toți acei ce nu sunt gata să-l urmeze acum, pot aștepta reprezentarea următoare pentru că ceea ce rulează s-a mai văzut și este fără sfârșit. All those unsitted will awake the next show.

Lumea revolută, în a desperate land, printre nisipuri mișcătoare, așteaptă un alt mântuitor. El însuși un angoasat, excitat de moarte și de durere, inconsecvent pentru că lumea este incoerentă într-o manieră debila, Morrison-samanul explică apetența sa pentru apocalips, fascinația sa pentru Vulturul în zbor: I am interested in chaos, disorder... Atitudinea aceasta, simplist mimetică, este paradoxal o căutare a ordinii prin încorporare în haosul general. Când lumea cu multe fete se îndreaptă spre distrugere, el va fi fără îndoială autodistructiv, după modelul scorpionic, din poemul unic, exorcizat de fantasme canine, cel mai frumos dintre poeme: she dances in a circle of fire... Moartea, văzută de dinainte, cunoscută în amănunt, în peșteri, este știută inevitabilă și total previzibilă. No safety, no surprinse, the end. Moartea sfidată cu incoerentă devine scop. My only friend, the end.

Înlocuind misiunea inițială de a furniza tribului echilibrul, această moarte vânată va înlocui planul tradițional, de care șamanul se dezice, așa cum tribul se dezice de el și de ușile lui ce răspund dincolo de limite, noaptea, înainte de cântatul cocoșilor. The end of our

elaborate plâns, the end of everything that stands, the end... Apoi excesul distanțării fata de istoria personala – „Father?” „Yes, son”. „I want to kill you. Mother? I want to fuck you all night, baby”. Forța cerută de aceasta aliniere la rigorile unei lumi multiple și în dizolvare implica o creștere a ei prin asimilarea și acumularea hipnotica a celorlalți. Încoronare a dezechilibrului sinelui cu sine, crizist și decadent, el nu mai recunoaște sensul propriilor cuvinte. În me, they see exactly what they want to see... I am a fake hero. Iluzionist, Morrison-samanul se îndreaptă, mergând pe firul acesta sinistru și asimilând putere pentru a o irosi, către capătul bine cunoscut.

În acest parcurs, sinele se îndoieste de propria identitate. I am lying: I am afraid. Postura lui frizează pe aceea a saltimbancului și el se teme pentru justetea actelor sale. În aceeași paradigmă, el încearcă să se ferească de un ridicol care nu a venit, adus pe nori sau anunțat publicului, ci pe care l-a creat el, l-a alimentat prin el augmentându-l. O bila neagra lui Jim aici, fata de cinismul (culmea, salutar!) al lui don Juan. Pentru că se închide în sine acesta din urma poate capătă o aură de sfânt imponderabil. Dar sfântul imponderabil nu poate cobori pe pământ să mântuiască. Cât de credibila atunci spusa vocalistului No one here gets out alive, care transmite atât condiția de muritor a omului cu care ne-am obișnuit cât și, claustrant, propria sa condiție de erou epifanic întrupat. Dacă se reduce la infim actul lui Morrison, iată direcția coerenta pe care o ia acesta, păstrător de viciu, totuși pastor, deviat și intercesor în același timp. Atragerea celorlalți în jocul de dominație în modul demitizat, ce ține de spectacolul nesfârșit și repetabil până la capătul timpurilor, înlocuiește salvarea tribului cu impunerea unui loc comun – our mutual friend – moartea trebuie să fie asumata de toți cei din sală: Is everybody in?

Parcurgând un itinerariu bazat pe o funcționalitate a semnelor, rămășițelor vii șamanice de pe parcursul existenței lui Jim Morrison, cel al lui Oliver Stone, după cum ne-am obișnuit, descoperim două „nașteri” concomitente. Cea șamanica și cea poetica. A doua o potențează și o plasticizează pe prima. Peștera inițiatică, pe care Eliade o considera locus specific Americii de Nord (Eliade, 1997, 109), jaguarul, șarpele curcubeu, mescalina, retragerea în desert sunt toate fapte șamanice. De asemenea, „așa numitele icaros, cântece șamanice, joaca un rol terapeutic important [...] deoarece stimulează și declanșează apariția viziunilor [...]; potrivit șamanilor [...] comunicarea

cu spiritele se stabilește prin intermediul muzicii". (Drouot, 2003, 71 – 72).

Rezumând, muzica, asociata dansului în aceeași manieră în care o face don Juan, este incriptare și desfacere spre dincolo. Aici Morrison își înțelege condiția. Sopârla care îl tutează e semn distinct pentru ca „sufletul liber poate să se transforme în animale: un șoarece, o reptila, o molie, un vierme sau o lacusta” etc. (Culianu, 2002, 85). Toate aceste acte vin să completeze figura deja „învrăjitorita” a solistului, dar vin de asemenea pentru o punere mai atenta în rama a lui Morrison, situându-l pe limita perfida dintre șamanismul clasic și cel New Age. Fiind reflexiv, el poate simultan să percuteze (ilar, ca o coardă de chitara electronica) cu suma conștiințelor incapabile de a vedea. În acest sens poeticitatea spiritului sau e providențiala.

Precum don Juan, care „explica” întotdeauna pictat imaginile (faptele) de neînțeles rațional, pozitivist, Morrison arunca claritatea esenței plastice, chiar dacă nu revelatorii, peste versurile sale. Efectul este dublu: clarificarea percepției profane, nevăzătoare, privitoare (după zisa lui don Juan) și înscrierea în cercul de foc al poeziei. Nietzsche said that all great things must wear monstrous masks in order to inscribe themselves in the hearts of humanities, iată cheia pentru o lectura poetica a versurilor, păstrându-se aproape de credințele lui don Juan, amplificându-le. Întocmai ca Nietzsche, Baudelaire spune: „Încep halucinațiile. Obiectele exterioare iau aparente monstruoase. Ți se revelează sub forme necunoscute până atunci. Apoi se deformează, se transforma, și în sfârșit pătrund în ființa ta, sau mai bine spus, tu pătrunzi în ele”. (Baudelaire, 2001, 22 – 23).

Chiar dacă formulata în alte scopuri, mizând spre o alterare a simțurilor într-un sens opus, sau cel puțin diferit de cel sacru, fraza poetului francez presupune aceeași aplecare asupra lumii. Aceeași dereglare eficienta, zbor diagonal, intim, spre ceva care devine, prin așteptare, o taină magnetica. Simțurile, împotmolite, obosite de vreme, iau calea pierzaniei, „proporțiile timpului și ale ființei sunt dereglate” (Baudelaire, 2001, 23) – man’s perceptions are not bounded by organs of perception; he perceives more than sense (tho ever se acute) can discover (Blake, 1996, 1287). Simțurile se transforma într-un drum al derutei, pietruit neatent, ca un caldarâm ce ascunde trape și capcane la fiecare pas. Ca o vedere printr-o pereche de ochelari de soare cu lentile-vitrăliu, către o lume, de altfel, clara, vedere printr-un val

mișcător, perdea de apă. Blake, gurul poetic al lui Morrison, al frazei lui Morrison, se impune din nou, ca o instanță. El spune: I question not my Corporeal or Vegetative Eye anymore than I would Question a Window concerning a Sight: I look through it & not with it. (Blake, 1996, 1328).

Disocierea fiind acum precisă, șamanismul lui Jim Morrison pare să se transforme, valurit continuu de diluviile șamanismului clasic și ale celui New Age, către o formă de artă cu apetențe șamanice. Desigur frumusețea acesteia stă în lipsa excesului într-unul din vectorii posibili. Ratând o fascinație posibilă, don Juan devine doar o latură într-o percepție supradimensionată. Acesta este un pariu pe care îl câștigă Morrison fără să-l știe. Și cum se depărtează imaginea, el își odihnește ceafa pe suprafața căzii și mâinile pe lungimea buzelor ei.

Anca Muntean

Maestru vs. Discipol în opera lui Castaneda

Abstract: The article analyses the way in which the Master/Disciple relation develops in Castaneda's work, considering it an important concept in these books which focus on the idea of initiation. The Master chooses the evolution of his teachings, changing his way of addressing as a response to Carlos's reactions to the process. The neophyte was assimilating gradually the knowledge, but he develops a perfect coherence in understanding the system only after many years from the beginning of his initiation.

Keywords: Shamanism, Carlos Castaneda, Master, Disciple, don Juan Matus

Pe tot parcursul cărților sale, Carlos Castaneda face referire la iminenta unei schimbări majore, care era prefigurată în fiecare element al vieții sale. Universul său pare să nu-și mai fie autosuficient, așteptând parcă impulsul prielnic care să-l îndrepte în direcția cea bună: Era ceva în mine care cerea o rearanjare a vieții mele. Aceasta nevoie de a re-aranja lucrurile din viața mea îmi era familiară. O mai simțisem și în trecut, dar, apoi, trecuse în stare latentă. (Castaneda, 2003, 98). Ocazia apare sub chipul unui bătrân indian Yaqui, a cărui simplă prezență modifica modul în care Carlos se vede pe sine. Comportamentul lui don Juan Matus devine prilej de analizare a propriului său comportament. O simplă privire de-a indianului este de ajuns pentru a declanșa procesul de introspecție al lui Castaneda: Mi-era ciuda că-i spuseseam tot felul de bazaconii și că fusesem privit de acei ochi remarcabili (Castaneda, 2004, 16). Treptat, Carlos devine

ucenicul lui don Juan, fiind foarte interesat de tot ceea ce definește spațiul acestuia, mai ales de utilizarea și manipularea plantelor halucinogene. Dacă la început este atras profesional de universul ciudat al vrăjitorului, locul antropologului va fi curând luat de către curiozitatea occidentalului care devine martorul unor experiențe ciudate.

Privind în urmă, Carlos Castaneda mărturisește ca și-a început ucenicia cu don Juan în iunie 1961. De fapt, alegerea lui ca discipol a fost un proces lent și dificil, deoarece indiciile care determinau alegerea ucenicului erau mult mai numeroase și absconse: ... decizia finală privitoare la cine putea să învețe, să devină un om al cunoașterii era lăsată în seama unei puteri impersonale care era cunoscută de don Juan, dar se afla în afara voinței sale. (Castaneda, 2004, 189). Așadar, nu maestrul își alege discipolul, ci puterea îl aduce pe ucenic în calea învățătorului său. Alegerea acestuia va fi apoi determinată de semne precise ca modul de compartimentare al fibrelor luminoase sau intensitatea culorii oului luminos ale ucenicului, dar și de reacții neobișnuite ale naturii (citite în zborul pasarilor, plantele halucinogene etc). Cel ales era considerat special, deoarece avea deschidere către lumi care erau cu totul inaccesibile oamenilor obișnuiți. De altfel, alegerea inițială era riguros supravegheată, pe tot parcursul uceniciei apărând semne ale puterii care își dădeau acordul sau dezacordul în privința continuării învățăturilor și care dictau drumul care trebuia urmat de către discipol.

Astfel, manipularea abila a unor indicii și sugestii îi permit lui don Juan ghidarea corectă a comportamentului lui Carlos. Laurence Delaby subliniază faptul ca, în cadrul comunităților de șamani tungusi, candidatul este ales de către un spirit care îl obliga să devină șaman. Candidatul nu învață niciodată singur, el fiind în permanentă instruit de către unul sau chiar mai multe spirite. Dacă șamanii tungusi își consfiintesc candidatul în prezenta întregului clan reunit, înainte ca acesta să-ți înceapă ucenicia, don Juan îl va aduce abia mai târziu pe Carlos în fața celorlalți membri ai grupului sau de vrăjitori.

Vom analiza în continuare modul în care este nuanțată relația dintre maestru și discipol în cărțile lui Carlos Castaneda. Fiecare volum aduce în fața cititorului noi amănunte care clarifica detaliile volumului precedent, în final toate volumele fiind parte integrantă ale aceleiași cărți mari, care cuprinde între copertile sale istoria devenirii lui Carlos

Castaneda.

Învățăturile lui Don Juan, primul volum semnat de Castaneda (apărut în anul 1968), insista asupra începuturilor uceniciei sale, caracterizată, în mare parte, prin imposibilitatea de a-și înțelege rațional învățătorul. Carlos va afla cu surprindere ca, atât don Juan cât și învățătorul și binefăcătorul acestuia s-au aflat, la rândul lor, în aceeași dificultate, nereușind să asimileze învățăturile primite decât în timp. Atât nagualul Julian (învățătorul lui don Juan), cât și nagualul Elias (învățătorul nagualului Julian) au întâmpinat aceleași dificultăți și au urmat aceleași etape pentru a deveni oameni ai cunoașterii.

Transmiterea informațiilor este influențată de tonul vocii maestrului (blând, prietenos, aspru, batjocoritor), care se schimba în funcție de reacția ucenicului și de gradul de implicare al acestuia în procesul de învățare. Prezenta lui don Juan devine necesară pentru Carlos, uimindu-l permanent prin schimbarea de viziune despre lume pe care i-o propune: Găseam ca felul său de a fi era foarte liniștitor, iar simțul umorului superb; dar dincolo de toate, simțeam că exista o substanță tăcută în acțiunile sale, o consistentă care ma uimea pur și simplu (Castaneda, 1995, 11). Blândețea companiei maestrului va fi mereu un ghid de nădejde, mai ales în perioade tulburi. Inițierea potențialului discipol devine dificilă în momentul în care acesta trebuie să se supună regulilor: „Ucenicul e o persoană care luptă să-și clarifice și să-și reînvie legătura cu spiritul, mi-a explicat el (don Juan). O dată reactivată legătura, el nu mai este ucenic, dar până atunci, pentru a-și urma calea, are nevoie de un scop puternic, care, bineînțeles, lipsește. Așadar, el îi îngăduie nagualului să-i furnizeze scopul, iar pentru aceasta e nevoie să renunțe la propria-i individualitate. Iată în ce constă dificultatea” (Castaneda, 2000, 55).

Metodele prin care un ucenic devine un om al cunoașterii se transmit din generație în generație, fiecare nagual (conducător al ucenicilor) fiind obligat să instruiască la rândul său un viitor nagual, ducând în acest mod taina cunoașterii mai departe, oferindu-și șansa de a deveni un om liber tocmai prin asigurarea continuității liniei de vrăjitori. Deși nagual asemeni lui don Juan, învățătorul acestuia mai era numit și diablero, termen folosit exclusiv de către indienii din Sonora, Mexic, denumind o persoană malefică ce practica magia neagră și poate să se transforme într-un animal – o pasare, un câine, un coiot sau orice alta ființă (Castaneda, 2004, 17). Ceea ce îi

apropie pe acești diableros de don Juan și de discipolii acestuia este faptul ca ființele astea au propriile lor legi și una dintre ele este ca un diablero trebuie să transmită secretul unuia din familia lui (Castaneda, 2004, 19).

Ucenicul nu este deloc un personaj pasiv, care asculta atent toate prelegerile maestrului, ia notițe și le învață cuminte până la întâlnirea viitoare. Ucenicului îi sunt întinse tot timpul capcane pentru a putea lua o atitudine corespunzătoare, de luptător în fața necunoscutului care ia forma sub ochii lui. Acest necunoscut se materializează de câteva ori în vrăjitoarea La Catalina (metamorfозata, la rândul ei, în pasare, câine sau chiar luând înfățișarea lui don Juan), care, prin măiestria ei extraordinară îl amenința pe Carlos astfel încât el trebuie, chiar și fără ajutorul lui don Juan, să-și apere viața. Aflăm mai târziu ca, de fapt, don Juan făcuse o înțelegere cu La Catalina pentru a-și testa discipolul. Oricum, atacurile acesteia, chiar dacă regizate, dezvăluie prin violența lor pericolul de moarte în care se afla ucenicul, care ripostează cu nesiguranța în fața tainelor ascunse ochilor obișnuiți.

Trucurile de acest gen, chiar dacă mărturisite mai târziu lui Carlos, nu scad cu nimic importanța atribuită gestului: Trucul la care se referea era unul din momentele cruciale ale uceniei mele. Avusese loc cu mulți ani înainte, dar totuși era atât de proaspăt în memoria mea, ca și cum s-ar fi întâmplat atunci. Prin manipulări artistice, don Juan m-a forțat la o confruntare directă și înspăimântătoare cu o reputată femeie-vrajitor. [...] Don Juan mi-a exploatat frica de acea femeie, ca să devină o motivație pentru continuarea uceniei mele, afirmând că trebuie să învăț mai multe despre vrăjitorie, ca să pot fi în stare să mă apar și singur de faptele ei magice. Rezultatul final al trucului sau a fost atât de convingător, încât am simțit sincer ca nu aveam alte resurse decât să învăț cât mai mult posibil dacă voiam să rămân în viața (Castaneda, 1995, 41 – 42). În astfel de momente, Carlos își aduce aminte de învățăturile lui don Juan, precum și de cuvintele acestuia, potrivit cărora omul se îndreaptă spre cunoaștere treaz, cu teama, cu respect și cu convingere absolută: Nimic pe lumea asta nu ni se face cadou și orice învățătura trebuie dobândită pe o cale dificilă. (Castaneda, 2004, 34). Toate capcanele întinse ucenicului nu fac decât să-i dezvolte capacitatea de a face față provocărilor care apar pe drumul dificil al luptătorului. Discipolul trebuie să fie tot timpul

ademenit și păcălit, prin tot felul de metode elaborate, inducându-i-se astfel dorința de a continua: ...numai un excentric și-ar asuma misiunea de a deveni om al cunoașterii din propriul îndemn. Un om inteligent trebuie să fie păcălit pentru a face asta. (Castaneda, 1995, 41).

Neputința de a continua este una din etapele integrante ale uceniciei. Carlos însuși își întrerupe ucenicia în septembrie 1965. Al doilea volum al lui Castaneda, Cealaltă realitate insistă asupra acestui aspect, nuanțând motivele care l-au determinat pe Carlos să ia aceasta decizie. Efortul extraordinar pe care îl presupune metoda de învățare folosită de don Juan, pierderea certitudinii pe care o are despre veridicitatea vieții normale, dar și viața prea dezlănata și lipsa de echilibru îl conving pe Carlos ca renunțarea este cea mai bună opțiune. Va reveni asupra deciziei luate în momentul în care realizează că viața lui poate continua doar dacă se reîntoarce pe drumul ales cu inima. Don Juan îl sfătuisese de nenumărate ori să își aleagă un drum cu inima pentru a fi întotdeauna la maximul posibilităților. Carlos reîncepe astfel, cu mai mult curaj, lupta împotriva dușmanilor simbolici ai viitorului luptător: frica, luciditatea, puterea și bătrânețea, dar și lupta cu sine, cu rațiunea sa împovăratore.

Alta lecție importantă dată ucenicului este dobândirea inaccesibilității: să fii inaccesibil înseamnă să te atingi de lumea din jurul tău cu economie (Castaneda, 2003, 90). Inaccesibilitatea îl va face pe discipol mai deschis în fața realităților ascunse, mai predispus la descifrarea tainelor lumii înconjurătoare, mai dornic de a privi lumea printr-o stare de conștiința schimbată. Lucrurile aparent absurde capătă sens în momentul perceperii lor în timpul unei stări schimbate de conștiința: Când lumea este pe dos, noi suntem în picioare, dar când lumea este în picioare, noi suntem pe dos. Acum, când noi și lumea suntem în picioare, credem că suntem pe dos... (Castaneda, 2003, 281).

Învățătura despre umilința este necesară viitorului războinic-calator. Pentru ca discipolul occidental să înțeleagă necesitatea umilinței, privită ca mod de existență, don Juan face referire la umilința nativă a indienilor. Și totuși, umilința unui luptător este demnă și nu are nimic în comun cu cea a unui cerșetor oarecare. Ea se naște din puterea personală câștigată cu mari eforturi, se dobândește treptat și este neprețuită pentru fiecare om al cunoașterii.

Ucenicia presupune chiar mai mulți maeștrii, cu funcții diferite.

Alături de învățător, discipolul este îndrumat și de către binefăcător, ale cărui îndatoriri nu sunt mai puțin importante decât ale maestrului. Binefăcătorul aduce detalii explicative ucenicului, de cele mai multe ori demonstrându-și măiestria în fața uimita a acestuia. Dacă don Juan este învățătorul lui Carlos, don Genaro este „binefăcătorul” sau, înspăimântându-l de fiecare dată cu jongleriile sale. Foarte rar se folosește de cuvinte pentru a-și ademeni ucenicul, deoarece toată arta sa consta în reprezentare, fiind absolut convins de faptul ca acțiunile sale transmit toată experiența manifestată. Don Genaro era, fără îndoială, adeptul acțiunii, pentru ca un om al cunoașterii trăiește prin acțiune, nu prin ceea ce gândește despre acțiune, nici gândindu-se la ce se va gândi după ceva termina acțiune (Castaneda, 1995, 112).

Insistentele lui Carlos de a explica fiecare gest al lui Genaro din punct de vedere rațional îl privează pentru vreme îndelungată de bucuria împărtășirii unor astfel de experiențe ieșite din comun. Îndatoririle celor doi profesori converg, în final, spre același scop: deschiderea totală a ucenicului înspre lumea vrăjitorilor. Dacă învățătorul re-aranjează viziunea discipolului despre lume, schimbându-i din interior modul de a o percepe, binefăcătorul va acționa din exterior asupra modalităților în care i se prezintă acestuia lumea. Deranjarea' percepțiilor inițiale nu conduce la distrugerea totală a acestora, ci doar la nuanțarea lor, sensibilizând fiecare detaliu al lumii înconjurătoare. De-a lungul uceniciei, schimbările percepute de către Carlos (în modul sau de abordare a lumii) se produc foarte lent, dar irevocabil. El își surprinde adesea detașarea față de acțiunile oamenilor ajungând, fără voia lui, la oprirea dialogului interior și chiar la oprirea lumii, trăsături esențiale ale vrăjitoriei lui don Juan. Dar până să ajungă acolo, ucenicul are de urcat mai multe trepte-calități, fiecare dificilă și provocatoare în același timp: stăpânirea de sine, disciplina, răbdarea și alegerea momentului potrivit. Povara cea mai teribilă de înlăturat pe drumul cunoașterii rămâne diminuarea importanței de sine, posibilă doar cu ajutorul inventivității.

În momentele hotărâte de către maestru, ucenicului îi sunt transmise învățături destinate exclusiv părții sale stângi. Ca don Juan să-mi poată împărtăși învățăturile sale pentru partea stângă, era necesar să intru într-o stare unică de claritate perceptuală, cunoscută drept conștiința elevată. Pe parcursul anilor cât am fost cu el, m-a adus în repetate rânduri în această stare, prin intermediul unei lovituri

aplicate cu palma în partea de sus a spatelui. Don Juan mi-a explicat ca, într-o stare de conștiința elevată, ucenicii se pot comporta aproape la fel de natural ca în viața de zi cu zi, dar se pot concentra cu o forță și o claritate neobișnuită. Totuși, o calitate inerentă a conștiinței elevate este aceea ca nu poți să-ți amintești în mod obișnuit de ea. Ceea ce transpune într-o asemenea stare face parte din conștiința de zi cu zi a ucenicului numai printr-un uriaș efort de recuperare (Castaneda, 1999, 10).

Disparația lui don Juan de pe pământ nu reduce cu nimic din importanța care îi este atribuită. El continua să fie prezent în mijlocul ucenicilor prin învățăturile sale, care capătă neîncetat sensuri noi: ...don Juan schimbă cursul vieții mele în mai bine. Evaluasem iar și iar ceea ce făcuse el pentru mine și concluzia fusese întotdeauna aceeași. El îmi adusese libertatea. (Castaneda, 1998, 109). Atât Juan Matus, cât și Genaro Flores sunt continuatorii unei tradiții bazate pe autodisciplină și având practici extrem de rafinate. Ei sunt practicanți impecabili ai artei lor, impecabilitatea fiind una din trăsăturile definitorii ale luptătorului. Don Juan îi mărturisește lui Carlos ca impecabilitatea nu este altceva decât folosirea corectă a energiei. (Castaneda, 1999, 29).

Ultimul volum semnat de Carlos Castaneda, *Latura activă a infinității* (apărut în anul 1998) aduce pentru prima dată în fața cititorului un alt fel de maestru, mai degrabă științific decât spiritual, fiind o parte integrantă a vieții academice a antropologului Castaneda. Admirator declarat al profesorului Lorca, Carlos se ghidează pentru un timp după ideile aparent inovatoare ale acestuia. Însă, puse față în față, lumea profesorului Lorca nu este îndeajuns de convingătoare și de veridică față de spațiul spiritual dezvăluit de don Juan. Totuși, Lorca rămâne un ghid științific pentru Carlos, deși pentru o perioadă redusă în timp. Lumea lui don Juan, cu toate diferențele ei de percepție, își are logica ei internă. Mai mult decât atât, Carlos se vede în imposibilitatea de a nu reacționa în fața unor concepte atât de revoluționare: ...precizia lui don Juan în prezentarea conceptelor sale mă speria înfrigorant. Eficiența sa îmi apăruse ca dogmatism (Castaneda, 2003, 312).

Analizând din interior sistemul de cunoaștere al lui don Juan, Carlos Castaneda observă că acesta este atât de bine stabilit, încât nu era posibil ca ea (cunoașterea) să fie deformată în vreun fel

(Castaneda, 2004, 191). Prin urmare, ucenicul era, pe drept cuvânt, elementul care focaliza învățăturile lui don Juan (Castaneda, 2004, 226). În mod paradoxal, știința lui don Juan va deveni pentru Carlos coerenta abia după mulți ani de la începerea uceniei. Provocarea continua va ghida, în final, discipolul înspre cunoașterea absolută în căutarea căreia a pornit cândva.

Andrada Fatu-Tutoveanu

Rolul halucinogenelor în riturile șamanice

Abstract: The article includes Castaneda's interest for hallucinogens în a context (the Sixties) which rediscovers their tradițional shamanic use in the process of inducing the transe. Even more, Carlos's inițial research and then initiation have as a source this specific interest. The article analyses the complex functions of the hallucinogens in the shamanic rituals and the similitudes between this tradițional complex of extatic techniques and Castaneda's sistem. More than auxiliaries, such plants and substances are considered to possess the capacity to reveal the unseen and to invest with power the individual that uses them. The sorcerer has to learn their secrets, to respect specific rituals în preparing them and to be sure of their compatibility in order to have access to „wisdom” and not, on the contrary, to stir their negative energies.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism/ Shamanic Rites/ Shamanistic tradition, Hallucinogens, Extasy, Mescalito, „Humito”, „Brujo”, states of nonordinary reality

Moto: „Sunt un om care știe cum să devină pasare (Don Juan)”.

„Nu putem încerca nimic mai mult decât să stabilim începutul și direcția unui drum infinit de lung. Pretenția unei desăvârșiri sistematice și definitive ar fi, în cel mai bun caz, o autoiluzie. Perfecțiunea nu poate fi obținută aici de către un cercetător individual decât în sensul subiectiv, comunicând tot ceea ce a fost capabil să vadă” (Simmel apud Castaneda, 1995 a, 8).

Prima dintre cărțile lui Carlos Castaneda privind stările alterate de conștiință apăsă în 1968, un an semnificativ pentru schimbarea de atitudine ce a avut loc în mentalitatea americană, când contracultura a venit să redistribuie sistemul de forțe centrat până atunci pe puterea instituțională monolitică și conservatoare. Castaneda răspunde unui tip nou de autor, care resemantizează marginalitatea, aducând experiența suprasenzorială și ritul șamanic din spațiul periferic în care

Îl aruncase pozitivismul tradiționalistilor în spațiul abordărilor cercetării științifice antropologice, împletite cu parapsihologia. Pentru sistemul său, halucinogenele sunt punctul de pornire în experimental, elementul care facilitează deschiderea și ulterior explorarea unor alte spații și dimensiuni psihice sau energetice. Extazul halucinogen devine, așadar, condiție inițială ce stabilește direcția acelui drum „infinit de lung”, despre care scria Georg Simmel, traiectorie pentru care Castaneda alege perspectiva (fie ea reală sau ficțională) a cercetării experimentale, subiective. O astfel de abordare a experienței extrasenzoriale, a stărilor de conștiință neobișnuite, poate fi considerată atât contraculturală cât și postmodernă prin implicațiile livrestice ce nu pot fi ignorate de autor. În plus, postmodernismul uzează fragmentar, creativ, ludic, de o întreaga literatură de profil care îl preceda, iar prin deschiderile și acțiunile sale de bricolaj, Castaneda îmbina informații de antropologie, psihologie, parapsihologie, istorie și istoria religiilor în special.

Un studiu comparativ al rolului halucinogenelor în spațiul șamanic tradițional¹² și semnificația acestora în textele lui Castaneda se justifică prin interesul nostru pentru rolul substanțelor narcotizante ca unul din factorii comuni reprezentativi pentru stările extatice, vizionare. În contextul mai larg al stărilor vizionare, despre care s-a spus, pe bună dreptate ca „au jucat din toate timpurile un rol important, [deoarece] le regăsim atât la baza stărilor de tranșă extatică, în cazul șamanilor, cât și la originea revelațiilor celor care au fondat marile curente religioase sau chiar a unor remarcabile fenomene de vindecare sau de inspirație artistică” (Drouot, 2003, 13 – 14), șamanismul ocupă un rol privilegiat. Șamanul rămâne, după cum subliniază Mircea Eliade, „figura dominantă căci, peste tot în aceste zone în care experiența extatică este socotită drept experiența religioasă prin excelență, șamanul, și numai el, este marele maestru al extazului [s.n.]. O primă definiție a acestui fenomen complex, și poate cea mai puțin hazardată, ar fi: șamanism = tehnica extazului” (Eliade, 1997 b, 20).

Accesul la extazul mistic este, așadar nu numai privilegiul de necontestat al șamanului¹³, ci chiar calea de acces esențială la alte paliere ontologico-energetice. Șamanul deține abilitatea de a ieși din sine (așa cum o spune și etimonul grecesc) și de a pătrunde (prin procedee ce îi sunt familiare: halucinogenele, autohipnoza, exercițiile

de concentrare) într-o stare de transa, în care „își îndreaptă sufletul în Spațiile unde îl poartă extazul său, explorează întinsele universuri interzise neinițiaților, unde legile naturale sunt abolite. Pe moment, eliberat de condiția umană, devenit el însuși spirit, împarte cu celelalte Spirite, de la egal la egal, libertatea, puterea, știința lor. [...] el vede la distanțe mari, primește mesaje, descifrează viitorul, descoperă secrete, stăpânește entități ce răătăcesc, salvează sufletele pierdute în lumi misterioase” (Mercier, 1993, 18). „În timpul călătoriei șamanice, sufletul și cosmosul se reunesc; șamanul devine atunci calea de acces pentru forțele creației sau pentru forțele intra-psiice. [...] Sfidând timpul și frontierele culturale, adevărata tradiție șamanică a rămas, până în zilele noastre, vie și surprinzător de egală cu ea însăși, atât în metoda, cât și în imagine” (Drouot, 2003, 275).

Marea semnificație a șamanismului în contextul unei tipologii a halucinogenelor este data de ecuația care se stabilește între uzul de plante narcotizante⁴ și extazul orientat în mod explicit și fundamental către accesul la o alternanță gnoseo-ontologică, către dobândirea (prin cucerirea temporară, cu ajutorul plantelor „înțelepte”, a unui statut daimonic, semidivin) unei „științe” despre lumea materială și mai ales despre cea de dincolo, ascunsă în spatele ei (Drouot, 2003, 67) cu scopul de a exorciza, de a vindeca, de a stabili relații cu sufletele defuncților cărora trebuie să le servească drept ghid în lumea de dincolo, de a ghici viitorul, de a orienta activitatea tribala sau de a duce tratative cu mediul înconjurător (Kernbach, 1995, 599): „șamanul îndeplinește funcția de doctor și de vindecător; pune diagnosticul, caută sufletul fugăr al bolnavului, îl prinde și îl aduce înapoi în trupul din care a plecat. Tot el însoțește sufletul mortului în Infern, fiind psihopomp prin excelență [...], prevede schimbările de vreme, are darul clarviziunii și pe cel al vederii la distanță (așa ca poate zări vântul); de asemenea are legături mai strânse, de ordin magico-religios, cu animalele. Divinația, clarviziunea fac parte din tehnicile mistice ale șamanului”, el este vrăjitor, medicineman, preot și mistic și poet (Eliade, 1997, 177 – 179, 19).

În acest complex de abilități și funcții, unul dintre locurile privilegiate din punctul de vedere al tehnicilor folosite este ocupat de halucinogen. Prin sursa lor vegetală, halucinogenele pun în relație șamanul cu lumea naturală și, prin intermediul ei, cu fata nevăzută a acesteia, cu lumea spiritelor: „atunci când vor să intre în comuniune cu

lumea supranaturala, șamanii recurg aproape întotdeauna la anumite tipuri de plante, pe care fie le inhalează, fie le prepara sub forma de pastile [s.n.]” (Drouot, 2003, 81), fapt explicabil prin semnificația pe care experiența de tip psihedelic o capătă în existența umană aflată în căutare de sine și de cunoaștere până la/ dincolo de limitele conștiinței.

Pentru a pune într-o relație de comparație complexul șamanic tradițional cu sistemul propus de lucrările lui Castaneda⁵ se poate vorbi de analogii și diferențe structurale, cu rezerva ca, specialist în antropologie, Castaneda poseda lecturi importante în ceea ce privește șamanismul în conotația sa clasică și deci discrepanțele sau continuitățile nu țin de sfera întâmplătorului (chiar reinterpretând creativ tradiția, nu se poate face abstracție de ea), fie textele sale mărturii reale sau nu, mai ales atunci când se iau în considerare coordonate spațiale comune. Șamanismul sud-american reprezintă o arie extrem de semnificativă pentru uzul șamanic de tehnici narcotizante într-o gamă extinsă de reprezentări, atât din pricina varietății de manifestări religioase prezente aici, cât și a sincretismului care funcționează între ele.

De aceea, trecând de la termenii generali ai șamanismului la cei particulari, ai ariei sud-americane, se poate vorbi de interesul marcat în acest spațiu pentru extazul de tip halucinogen datorită, pe de o parte, existenței unei foarte mari varietăți de plante, dintre care numeroase au proprietăți curative sau narcotizante, pe de altă parte tipului de mentalitate cu specific magic, deschis către comunicarea, prin intermediul vegetalului ori animalului, cu un univers autoconsistent al spiritelor. O probă pentru importanța elementului extatic în mentalul colectiv sud-american este prezenta în mitologia civilizațiilor precolumbiene din Valea Mexicului și America Centrală, a trei divinități care prin funcțiile lor sunt în contact cu plantele halucinogene, înzestrându-le cu atribute divine.

Prima dintre ele este reprezentată de zeul-ciuperca Teonanacatl, care patronează ciupercile halucinogene de tipul Psilocybe mexicana, Psilocybe zapotecorum etc. „Întrucât aceste ciuperci secreta substanțe toxice de anume efect, sucii ciupercilor este îngurgitat de șamani, preoți și vrăjitori în cadrul unor ritualuri divinatorii, îngăduindu-le halucinația [s.n.] și aparenta stare de transă, necesare spectacolului sacru al profeției: într-o încăpere slab luminată,

preotul divinator mesteca ciuperca sacra sau îi sorbea zeama stoarsă, apoi cădea în extaz maladiv și răspundea criptic întrebărilor puse de credincioși (ritualul fiind răspândit mai ales la mazateci). [...] În aceste condiții spiritul preotului drogat se transporta în viitor, de unde se întoarce cu informații [...]. Bernardino de Sahagun povestește ca a văzut localnici drogați, cântând și dansând, dar în 1616 Inchiziția a interzis folosirea ciupercilor, numind perversiune eretica viziunile halucinante obținute prin drogare. (De altfel, analizele ascenilor ciuperci, în secolul XX au pus în evidență prezenta acidului lisergic, LSD)” (Kernbach, 1995, 615). Fascinația populațiilor acestei arii geografice pentru extazul de tip halucinogen, manifestată prin ritualurile șamanice în centrul cărora sta uzul de substanțe narcotizante, preparate după un ritual ce denota convingerea colectivităților în sacralitatea lor, este demonstrată de varietatea de ipostaze pe care fenomenul le are în acest spațiu și de dimensiunile pe care le capătă aici relația dintre formele religioase, șamanice, de a accede la lumea spiritelor și deci la o cunoaștere supranaturală.

O altă reprezentare în plan mitologic a halucinogenelor este zeița azteca Mayahuel, care protejează fecunditatea și toate băuturile și plantele amețitoare, narcotizante între care se numără și pulque, o veche băutura din Valea Mexicului, obținută prin fermentarea portocalelor cu unele specii de agave (Kernbach, 1995, 352). De asemenea, în aceeași logică șamanică de punere în relație a plantelor cu efect narcotizant și curativ, zeița este soția lui Patecatl („El-este-din-tara-leacurilor, zeul din pământ”), protectorul buruienilor de leac, zeul aztec al leacurilor și al farmacopeii magice. Tot despre zeița Mayahuel se mai poate adăuga pe de o parte faptul că mitologia azteca o percepe ca pe divinitatea care a descoperit proprietățile ciupercilor narcotizante⁶, iar pe de altă parte că ea deține și funcția de protectoare a băuturilor, alături de cei patru sute de fii ai săi⁷.

Mircea Eliade se oprește, atunci când vorbește despre inițierea șamanică în spațiul sud-american, la observațiile asupra tribului conibo din bazinul râului Ucayali din studiul lui A. Metraux. Ucenicul de șaman, arată Metraux, „a fost învățat de un spirit să vindece bolnavii. Ca să intre în legătura cu acesta, șamanul bea o fiertură de tutun și fumează cât poate într-o colibă ermetic închisă” (Metraux, apud Eliade, 1997, 91). Într-o schema asemănătoare se încadrează un

alt tip de șaman sud-american, aparținând tribului jivaro, care, în cadrul procesului inițiat, „zile întregi nu se mai atinge de mâncare, își administrează băuturi narcotice, în special suc de tutun (care, se știe, joacă un rol esențial în inițierea șamanilor sud-americani)” (Eliade, 1997, 92). La șamanul carib din Guyana Olandeza procesul de pregătire a viitorului șaman (pujai) este unul mai sever. Tutunul este și aici substanța privilegiată, tinerii aspiranți la dobândirea noului statut trebuind să îngrijească plantele din cultura de tutun a șamanului-initiator și să bea zilnic suc de tutun în cantități mari. „Postul este aproape negru pe toată durata pregătirii: ucenicii fumează tot timpul, mesteca frunze de tutun și beau suc de tutun. După dansurile obositoare din timpul nopții, la care se adaugă urmările postului și ale intoxicației cu tutun [s.n.], ucenicii sunt pregătiți pentru călătoria extatică. [...] Se mai folosește și intoxicația cu planta takini, care dă o febra puternică. Novicele tremura din toate măduarele și se crede că spiritele rele iau intrat în trup și îl sfâșie. [...]. La sfârșit, ucenicul se simte înaltat la Ceruri și se bucură de viziunile cerești [s.n.]” (Andrés, apud Eliade, 1997, 133). La araucani, „de-a lungul întregii ceremonii se folosește tutunul. Machi, [femeia-saman], trage un fum și îl trimite spre cer, spre Zeu. Îți dăruiesc acest fum!, spune ea”. Acest tip de ritual religios se poate încadra deopotrivă în categoria intoxicației cu halucinogene, dar și în cea a fumigațiilor, „ritual religios străvechi, constând în afumarea locului de cult [...] cu plante sau substanțe aromate, arse lent, ca o formă de sacrificiu pentru zei sau Dumnezeu; în acest scop se foloseau diferite rasini (eucalipt, tămâie, smirna, bdeliu, nard), plante (aloe, cânepa, tutun, santal etc.)” (Kernbach, 1995, 206).

O altă tehnică extatică din spațiul sud-american este folosirea în Amazonia a unei băuturi halucinogene numite ayahuasca, considerată o substanță înțeleaptă, din categoria enteogenelor, a substanțelor revelatoare de Dumnezeu (Drouot, 2003, 52). O experiență cu ayahuasca este relatată de Patrick Drouot, în termenii aceleiași cercetări directe, subiective, implicate, ca și în cazul lui Carlos Castaneda. Diferența este că la Drouot avem de-a face cu o situație izolată de intrare în transa șamanică, și nu de o inițiere propriu-zisă. Narcoticul este folosit în cadrul ritualurilor comunităților santo daime din Bazinul Amazonian, într-o formă de sincretism religios care reunește elemente de creștinism și șamanism. „Ayahuasca este un

termen quéchuwa care definește o băutură psihotropa tradițională, cunoscută și sub numele de yage, natema sau daime; prepararea ei se bazează pe folosirea lianei Banisteriopsis caapi și a unor frunze din specia psychotria” (Drouot, 2003, 53). Folosita de mii de ani, ea este și azi utilizată de șamani și de curanderos, vindecători, în ritualurile de divinație și vindecare. Băutura creează o stare de hiperconștiință, care da posibilitatea unei simultaneități între starea de atingere a unor limite ale conștiinței și perceperea lumii înconjurătoare. Ayahuasca înseamnă în limba quéchuwa „vinul sufletelor” sau „vinul viselor”, deoarece face legătura cu lumea de dincolo, cu „lumea ascunsă în spatele lumii”, prin ceea ce se cheamă mirages, viziuni, fiind considerată o plantă sacra. Experimentând extazul prin ayahuasca, Drouot mărturisește că a avut o vastă gamă de senzații, în care percepțiile auditive și vizuale sunt mult accentuate, sunetele sunt percepute holografic, imaginea în relief, culorile mult mai vii, ayahuasquero putând comunica cu plantele, cu copacii și mai ales cu planta călăuzitoare din băutura, care releva viața interioară a pădurii, a selvei, și mistere nebănuite în stare de veghe. Autorul mărturisește a fi trăit chiar experiențe telepatice, deși acestea nu sunt specifice, apărând mai ales în șamanismul siberian al amanitei, ciuperca toxică, și în ritualurile peyotl mezo-americane (Drouot, 2003, 69). Experiența este utilizată în acest spațiu (aflat la granița Braziliei cu Bolivia) în special în scopuri curative (chiar de ghidare în alegerea altor plante medicinale) și divinatorii, una dintre laturile esențiale fiind însă comunicarea directă cu selva, cu natura și cu lumea spirituală de dincolo ea.

Provenind la rândul lui din spațiul sud-american, cu care păstrează contactul, după cum susțin textele sale, prin călătorii de cercetare antropologică și prin relații cu indivizi și comunități de limba spaniolă (indienii proveniți din Mexic), Carlos Castaneda propune în centru sistemului neosamanic din cărțile lui o relație de inițiere care se stabilește între maestrul Juan Matus, indian Yaqui, și discipolul său, Carlos, cu care se identifică naratorul. Studentul în antropologie Carlos Castaneda caută apropierea de bătrânul don Juan pentru a „culege informații” (Castaneda, 1995 a, 9) tocmai despre plante, în special cele medicinale folosite de comunitățile indiene pe care le vizitează. Bătrânul este un brujo, ceea ce „înseamnă lecuitor, vraci, vrăjitor”. Dacă la început acesta este rezervat, în cele din urmă își schimbă

radical atitudinea (Castaneda, 1995 a, 1011), începând un proces de inițiere a tânărului în tehnicile absconse ale artei șamanice, proces ciclic, cu întreruperi și reveniri.

La începutul inițierii, plantele halucinogene sunt încărcate de o semnificație deosebită. „Am observat ca don Juan însuși pusese un accent deosebit pe o anumită sferă a învățăturilor sale, respectiv pe folosirea plantelor halucinogene [...] Don Juan a folosit în mod separat și cu ocazii diferite, trei plante halucinogene: peyotl (Lophophora Williamsii), Jimson weed⁸ (Datura inoxia sîn. D. metaloides) și o ciuperca (probabil Psilocybe mexicana⁹). Încă înainte de contactul lor cu europenii, indienii din America cunoșteau proprietățile halucinogene ale acestor trei plante. Datorită proprietăților lor, aceste plante au fost foarte mult folosite atât pentru plăcere, cât și pentru medicina, în vrăjitorie și pentru atingerea unei stări de extaz. [s.n.]. În contextul specific al învățămintelor sale, don Juan a asociat folosirea Daturei inoxia și a Psilocybei mexicană dobândirii de putere, o putere pe care el a numit-o un aliat, în ceea ce privește folosirea Lophophorei Williamsii, el a asociat-o cu dobândirea înțelepciunii sau a cunoașterii [s.n.] modului corect de a trăi”, căci, „oricât ar fi de înfricoșătoare învățătura pentru om, mai cumplit ar fi pentru el să nu aibă un aliat sau să nu aibă cunoaștere” (Castaneda, 1995 a, 16 – 17, 51).

Cu o vocație raționalistă, ordonatoare, Carlos sistematizează datele obținute, încercând să le redea cât mai precis, științific, în ciuda faptului că inițierea sa continua, implicându-l treptat în fenomenul șamanic până la atragerea sa totală. „Pentru don Juan”, scrie el ordonând informația, „importanta plantelor constă în capacitatea acestora de a produce, la ființele umane, niveluri de percepție particulare [s.n.]. [...] Aceste niveluri le-am numit stări de realitate neobișnuită’ [states of nonodinary reality], aceasta însemnând o realitate specifică, opusă realității comune, cotidiene. Aceasta distincție se bazează pe sensul inerent stărilor de realitate neobișnuită. În contextul cunoașterii lui don Juan acestea erau considerate ca fiind reale, deși realitatea lor era diferită de realitatea obișnuită. Don Juan considera stările de realitate neobișnuită ca fiind singura formă pragmatică de a învăța și unicul mijloc de a dobândi putere, lăsând impresia ca alte domenii ale învățăturilor sale erau doar complementare dobândirii de putere” (Castaneda, 1995 a, 17).

Rolul acestor plante cu proprietăți halucinogene din America

Centrala și de Sud sunt diferite funcțional: „don Juan înțelegea și explica aceste plante ca fiind vehicule care conduceau omul spre forte impersonale, sau „puteri”, iar stările produse de ele ca fiind „întâlnirile” pe care le are un vrăjitor cu acele „puteri”, pentru a câștiga controlul asupra lor” (Castaneda, 1995 b, 14). Transa extatica provocată de ele este în mod explicit una cu scop gnoseologic (nu în termeni de cunoaștere rațională, ci experimentală, perceptivă, psihologică și parapsihologică) și mai puțin cu scopuri medicale, psihopompe etc. Castaneda insistă pe această latură a șamanului (omul de cunoaștere¹⁰) și de asemenea pe aceea de luptător, printre puterile acestuia numărându-se și arta de a se apăra de forțe malefice la nivel mental. De fapt, șamanul lui Castaneda nu este figura tradițională de ghid și vraci al comunității, de preot sau protector al ei, ci un individ izolat, extrem de puternic dar și de misterios în același timp, ascunzându-se sub o înfățișare anonimă și fără a aparține prea mult spațiului uman, material în care trăiește.

Plantele în universul cărora don Juan îl introduce pe Carlos la modul ritualic, după legi specifice artei sale, sunt energetic vii, au un spirit cu care se poate comunica pentru a primi de la ele cunoaștere, protecție sau putere, iar structura lor energetică poate fi „văzută”. Comuniunea se realizează într-o dimensiune imaterială, în care „trebuie să le vorbești personal [...], să ajungi să le cunoști individual; plantele îți pot spune tot ce te interesează despre ele” (Castaneda, 1995 b, 124). Despre Mescalito (peyotl), don Juan spune „nu trebuie să faci nimic anume pentru a plăcea sau a dispăcea. El fie te acceptă, fie te respinge” (Castaneda, 1995 a, 35).

Primul contact cu Mescalito este descris de Carlos în termeni occidentali, raționali până la extrema: „erau șapte bucăți din niște chestii bizare, de mărime și consistență diferită [...] La atingere semănau cu miezul de nucă sau cu o bucată de plută. Culoarea lor maronie le făcea să arate ca niște coji de nucă” (Castaneda, 1995 a, 36). Carlos consuma mugurii de cactus aflându-se în mijlocul unui grup (întâlnirile vrăjitorilor, a celor care practicau extazul șamanic, se numeau mitotes¹¹ și aveau loc seara). Efectele halucinogenului se manifesta în senzația unei fracturi în realitate, Carlos nemaiînțelegând în ce limbă se vorbește sau reorganizând mental, ca în vis, informațiile, după combinatorica de tip oniric (Castaneda, 1995 a, 37 – 38). Percepțiile sale se schimba: „apa era ciudată de lucioasă, strălucitoare,

ca un lac consistent [...], totul era cufundat în întuneric [...] cu toate acestea, în interiorul zonei circulare a câmpului meu vizual totul era luminat”, la fel senzațiile privind propria persoană: „ceea ce mi-a ieșit din gura nu erau cuvinte, ci sentimentul gândurilor mele nerostite ce țâșneau într-un fel de forma lichida [...] Era un șuvoi plăcut de cuvinte lichide” (Castaneda, 1995 a, 38). Din afara¹² e văzut având un comportament convulsiv, neobișnuit deschizând gura ca pentru a vorbi, tremurând, scâncind, urlând, alergând după câine jucându-se cu el, mușcându-se unul pe celălalt, bând împreună cu el din apa etc. (Ibidem, 43).

Relația cu Mescalito are loc prin intrarea aliatului¹³ în câinele negru din curte, pe care Carlos îl vede ca o masa energetica. Bând apa, câinele se metamorfozează: „l-am văzut devenind transparent” „am văzut lichidul irizat [apa] circulând de-a lungul fiecărui fir de păr și apoi proiectându-se în afara acestora pentru a forma o coama lunga, alba și mătăsoasa”. Carlos suferă aceleași modificări ontologico-energetice: „semănai atât de mult cu un câine, încât nu va puteam deosebi unul de celălalt”. Schimbările se realizează în același mod („am băut până când lichidul mi-a ieșit prin fiecare por și s-a proiectat afara sub forma de fire de mătase și am căpătat și eu o coama lunga, strălucitoare și irizata. M-am uitat la câine și coama lui era exact ca a mea. Corpul mi se umplu de o bucurie sublima”. Carlos și aliatul comunica, se joacă („ne-am jucat și ne-am luptat până când eu i-am cunoscut dorințele, iar el le-a cunoscut pe ale mele”), se înțeleg în termeni de comuniune energetica și ca urmare discipolul e acceptat de Mescalito: „[don Juan:] totul a decurs bine pentru tine [...] Tu te-ai jucat cu el noaptea trecută. Ești singura persoana pe care o cunosc care a avut o asemenea întâlnire, [...] ești singura persoana pe care am văzut-o jucându-se cu el” (Castaneda, 1995 a, 39, 40, 43, 47).

O alta planta necesara ritului de inițiere este „iarba diavolului” (Castaneda, 1995 a, 53), ale cărei proprietăți¹⁴ sunt necesare pentru a stimula și fortifica abilitățile de cunoaștere non-raționala ale lui Carlos. Acesta este introdus de don Juan în ritualul de culegere a plantei¹⁵. Sunt disecate și grupate cu atenție părțile¹⁶ plantei, apoi don Juan le împachetează, le pisează, le înmoaie în mod ritualic pentru a le transforma în lichid. Dizolvata, substanța este ingurgitata (Castaneda, 1995 a, 57 – 59): Carlos are frisoane, percepțiile sale se schimbă¹⁷. Iarba diavolului este calea către putere: poți avea forța fizica

neobișnuita sau chiar zbura. Don Juan, care conferă unor abilități precum zborul, o valoare ontologică cel puțin egală cu realitatea considerată „obișnuită”, considera în același timp ca ele sunt inutile de demonstrat într-o lume devenită incredulă: „era altceva când în lume existau oameni care știau că un om poate deveni un leu de munte, o pasare sau care știau că oamenii pot, pur și simplu, zbura. Așa că nu mai am nevoie de iarba diavolului. La ce bun? Să sperii indienii?” (Castaneda, 1995 a, 64) (se poate recunoaște aici mitul decăderii lumii șamanice din structurile tradiționale).

Despre humito (fumul de *Psilocybe mexicana*), don Juan spune că „este pentru cei care vor, privind, să vadă” (adică să perceapă structura de fibre energetice a universului). „Fumul nu are egal. Odată ce am pătruns în domeniul său, toate celelalte puteri sunt la discreția noastră”. Pipa folosită în ritual este personificată, ea crește, poate să sufere sau să se răzbune, iar amestecul are la bază mici ciuperci și e ținut la piept, într-un saculeț; alături de ciuperci se folosesc frunze și flori dintr-un arbust (chaparral) și alte trei flori diferite plante culese de Ziua Morților, care trebuie păstrate un an, apoi se pisează pentru a deveni o pudră fină (Castaneda, 1995 a, 66 – 78).

Ciclic, Carlos reia fiecare dintre substanțe, avansând în cunoașterea specifică pe care i-o oferă fiecare. Iarba diavolului e utilizată, după ce este preparată și devine o pastă pe care Carlos și-o aplică pe piele, pentru a zbura¹⁸. Fumul îi da posibilitatea vrăjitorului de a traversa obiecte solide, de a trece prin perete, devenit „substanța moale și spongioasă”. Când va încerca din nou fumul, Carlos va fi învățat să rămână treaz sub influența narcoticului prin vizualizarea transformării sale în pasare¹⁹.

Mescalito îl face conștient de faptul „că indiferent de ceea ce reprezintă conținutul cactusului *Lophophora Williamsii*, acesta nu avea nevoie de mine ca să existe ca entitate. El exista liber, intrinsec” (Castaneda, 1995 a.

143). Toți vrăjitorii își au cântecele lor de la Mescalito²⁰, iar Carlos îl va primi și el pe al său, într-o ședință închinată consumului de peyotl: „simțeam cum cântecele îmi creșteau în interiorul trupului, scuturându-mi-l incontrollabil [...]. Știam că îmi aparțineau. [...] Fiecare planta de peyotl de pe câmp strălucea cu o lumină albăstrie, sclipitoare, însă una dintre ele strălucea mult mai puternic. M-am așezat în fața ei și i-am cântat cântecele mele. Mescalito a ieșit din

planta respectiva”, oferindu-i lui Carlos, viziunea tatălui său, căruia el îi transmite un flux de sentimente, așa cum nu reușise niciodată. Senzația de beatitudine²¹ se împletește cu experiența de coșmar: Carlos se simte vânat, terifiat de ceva inidentificabil (Castaneda, 1995 a, 143 – 144).

Carlos reia aceste experiențe, încercând chiar, mai mult sau mai puțin conștient, să depășească în mod periculos limitele impuse de don Juan, încercări ce nu îi sunt fatale doar grație structurii sale energetice deosebite²². Astfel, în experiența de îngurgitare a ierbii diavolului. Carlos folosește, pe lângă poțiune, o pastă pe care o unge pe frunte. Consecința este „un șuvoi de gânduri, cu o viteză extraordinară [... cel păreau să-mi vină din altă parte decât gândurile mele obișnuite”. Percepțiile se îmbina (el vede-auzind o realitate diferită), iar monologul interior se transforma în dialog: apare o voce care gândește pentru Carlos și cu care se stabilește o comunicare datorată plantei halucinogene (Castaneda, 1995 a, 152 – 154).

Atunci când între experiențele ciclice ale lui Carlos intervine o pauză mai mare este necesară o nouă inițiere în ritualul de preparare a amestecurilor²³, deși din perspectiva experimentării de stări de conștiință neobișnuite, se înregistrează o continuitate. Cu fiecare nouă experiență, Carlos avansează pentru a încerca depășirea granitelor realității „obișnuite”, într-o experiență de confruntare cu „paznicul” celeilalte lumi. Experiențele repetate ce au ca scop „vederea”, ca forma de percepție energetică și de depășire a statutului ontologic comun, sunt coroborate cu activități de eliminare din viața lui Carlos a unor elemente ce îl țin „legat” de realitate. După o serie de transe halucinogene, având la baza inhalarea de humito, Carlos reușește să dobândească tehnica „vederii”, concretizată în percepția aurei energetice a lui don Juan, apoi a celei a unui aliat²⁴, entitate a cărei realitate ontologică poate fi depistată doar de vizionar. Ulterior, apar și alte situații, când halucinogenele sunt menționate fie și în mod pasager, de pilda în pasajul în care Carlos vede corpurile de vis ale lui don Juan și don Genaro, după ce adunase toată ziua plante (Castaneda, 1999, 289 sqq.). Halucinogenele continua să joace, așadar, chiar și în subsidiar, la modul indirect, un rol în accesul discipolului Carlos la stările neobișnuite de conștiință, până și atunci când exercițiile și asimilarea de noi concepte și tehnici îi permit să renunțe la aceste procedee.

Sistemul lui Castaneda se repliaza pe structurile mitice²⁵ ale șamanilor tradiționali, a căror viziune considera transa indusa artificial ca semn al decăderii șamanismului primordial. Mitul decăderii susține ca șamanii inițiali fuseseră privilegiați, detinând puteri de ordin superior, ce le permiteau să intre în transa fără alți adjuvanți. Narcoticul, fie el ingerat, inhalat sau asimilat prin piele, transformat în pulbere, fum ori pasta, pare să fie considerat atât în șamanismul tradițional cât și în cel promovat de sistemul lui Castaneda, o primă forma de contact cu puterea, cu viziunea și cunoașterea, semnificativa, periculoasa și prețioasa totodată, dar de care calea ulterioară a vrăjitorului nu mai depinde necondiționat. Între brujo și planta se creează un liant interpersonal (planta este vie, ea comunica cu șamanul prin spiritul său și ajutorul ei este neprețuit atunci când cei doi nu intra în conflict). Narcoticul potrivit unui vrăjitor reprezintă (în ciuda unor perspective ce ar discredita halucinogenul în raport cu transa independentă de factori auxiliari), o sferă importantă a posesiunilor mentale ale unui șaman, fie pentru a cunoaște, pentru a se apăra ori a vindeca²⁶.

Note

[1] Aici se ridică problema încadrării șamanismului în contextul ideii de primitivism religios, idee care poate fi contrazisă atât prin argumentul schimbării de perspectivă care a avut loc începând cu revoluțiile științifice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care încadrează, într-o viziune raționalistă, șamanismul în categoria „distorsiune a activității mentale” [1], ca boala psihică. Spre deosebire de această perioadă modernă, „culturile antice și preindustriale au văzut întotdeauna în aceste stări speciale de conștiință un mod de abordare a aspectelor ascunse ale realității și de atingere a unei dimensiuni spirituale”. Patrick Drouot notează ca ultimele trei decenii dezvăluie însă o tendință către o creștere a interesului cultural pentru șamanism (Drouot, 2003, 14).

2 Pentru o mai bună circumscriere a problemei într-un spațiu limitat și pentru o relaționare cu sistemul lui Castaneda plecând de la principii spațiale comune, ne vom referi în special la șamanismul tradițional din spațiul sud-american.

3 Alături de alte tipuri de abilități, reprezentate de exercițiile de abilitate elaborată (prestidigitatie, știința dansului, mișcarea ritmică a corpului, uneori vorbirea ventrilocă (Kernbach, 1995, 598 – 599)).

4 „Una dintre cele mai vechi experiențe ale omului este, fără îndoială, descoperirea faptului că anumite plante [...] alunga boala sau fac viața mai suportabilă. [...] aceasta cunoaștere a proprietăților plantelor era doar apanajul anumitor membri ai comunității, șamani sau vraci. Într-o vreme în care omul credea că spiritele îi controlează destinul, nu e surprinzător faptul că anumite plante, având calități psihotrope, au fost considerate sacre. Gratie lor, șamanul avea acces la anumite stări care îi permiteau să pătrundă în aceasta renumită lume a spiritelor”, deoarece planta este, scrie Drouot, „una dintre cele mai vechi dătătoare de învățătura” (Drouot, 2003, 80, 73).

5 În principal primele două volume (Învățăturile lui don Juan și Cealaltă realitate) sunt marcate de uzul de substanțe halucinogene pentru a iniția un complex de exerciții și tehnici ce trebuie să îi faciliteze discipolului Carlos accesul la lumea de dincolo, la niveluri ontologice la care va putea ajunge prin deplasarea unui punct de asamblare energetic, modificându-și accesul perceptiv și ontologic la alte dimensiuni și frecvente existențiale.

6 Exista un mit nahuatl despre Mayahuel care, dorind să ucidă un șoarece, este surprinsă că acesta dansează curajos în preajma ei, după ce mușcase dintr-o astfel de ciuperca. Zeița gusta de asemenea din ea, descoperirea intrând de atunci sub protecția ei divină (Kernbach, 1995, 352).

7 Care reprezintă tot atâtea ipostaze ale beției la azteci, care aveau o amplă clasificare a tipurilor de beție, categoria supremă fiind cea de „patru sute de iepuri, (Kernbach, 1995, 352).

8 Planta din familia solanaceae, originară din America de Sud și foarte răspândită în Mexic.

9 Ciuperca halucinogenă originară din America Centrală.

10 „Un om merge spre cunoaștere așa cum merge la război: trează, cu teama, cu respect sau cu încredere totală. Mergând spre cunoaștere sau spre război în orice alt mod, este o greșală și oricine o va face, o va regreta. [...]

atunci când un om a îndeplinit aceste patru exigente nu va face nicio greșală pentru care să se simtă responsabil; în aceste condiții actele sale pierd caracterul stângaci. [...] dacă acest om suferă o înfrângere, el va fi pierdut doar o bătălie și nu va regreta nimic” (Castaneda, 2004, 48).

11 „Mitotes, unde participanții primeau o lecție despre

adevăratul mod de a trăi”, (Castaneda, 1995 a, 15)

12 Carlos va asista el însuși mai târziu la prima ședința de inițiere a unui alt discipol al lui don Juan, Eligio, pe care îl va putea vedea, după ce acesta căzuse în transa, rostogolindu-se, zvârcolindu-se convulsiv, apoi ajungând la o stare neverosimila de autocontrol într-o serie de mișcări ritmice și armonice, până la a sugera catararea și saltul. Inițierea lui Eligio este una „excepțional de reușită”, finalizându-se într-o stare de beatitudine nealterată.

13 Mescalito „este o putere pe care omul o aduce în viața sa pentru a-l ajuta, a-l sfătui și pentru a îi da forța necesară să realizeze anumite acțiuni, fie acestea mari sau mici, bune sau rele. [...] În realitate un aliat este un ajutor indispensabil pentru cunoaștere [...] te poate face să vezi și să înțelegi lucruri pe care nicio ființă umană nu te-ar putea învăța” dar Mescalito „este o putere unică. Un protector, un învățător [...], nu poate fi îmblânzit și folosit în maniera în care este îmblânzit și folosit un aliat. [...] El alege. [...] Mescalito era diferit pentru fiecare om în parte, iar această calitate făcea din el o putere unică” (Castaneda, 1995, 49).

14 Rădăcina este puterea ierburii; tulpina și frunza vindecă; florile înnebunesc oamenii, supun sauucid; semințele tin „capul treaz”, fortifica inima unui om.

15 Pe care o dezgroapă cu o creangă pentru a nu o rani; este vie; există plante masculine și femele (valențe erotice), sunt căutate ambele, li se iau rădăcinile; acesta este primul pas pentru a fi acceptat de iarbă; urmează să planteze și Carlos un lăstar (cealaltă jumătate din rădăcina care nu a fost înghițită) pentru a avea planta sa. Din rădăcina de iarbă diavolului și clei, don Juan realizează o figurină de protecție pentru Carlos, plantând-o lângă lăstar (Castaneda, 1995, 55 – 78).

16 Fiecare parte „e diferită, fiecare are scopul și funcția sa unică” (Castaneda, 1995, 57).

17 „Am văzut o pată roșie înaintea ochilor [...] Am adormit, dar senzația de a fi cufundat într-o masă roșie a persistat toată noaptea. Am și visat chiar, în roșu” (Castaneda, 1995, 59 – 60).

18 Omul zboară dar nu ca pasarile, ci „como los enyerbados” (ca un om care a luat iarbă) (Castaneda, 1995, 125).

19 Următoarea ședință este însoțită de o transă profundă, din care don Juan îl recuperează cu dificultate, dar din care Carlos nu păstrează decât imagini fracturate, ca scenele din vis, fără șir, izolate și

vagi. După aceea și le amintește, luate separat: se simțise aruncat în aer, zburând și avusese viziunea unor acumulări de unghiuri ascuțite ce îi par ostile, urmate de imaginea unor pasari argintii, ce radiau o lumina intensă și pe care Carlos le însoțește în zbor” (Castaneda, 1995, 164 – 165).

20 „Mocho, conducătorul, își cânta cântecul peiotei. [...] Nu înțelegeam limba. [...] Apoi au început toți, unul după altul, să-și cânte propriile lor cântece” (Castaneda, 1995 a, 70).

21 „Totul trăia în jur, detalii complicate și minunate și totuși, totul era atât de simplu. Puteam fi pretutindeni; puteam vedea în sus, în jos și de jur-împrejur, totul în același timp” (Castaneda, 1995, 144).

22 „Fie tu ești foarte puternic, fie iarba te place cu adevărat”, spune don Juan (Castaneda, 1995, 154).

23 „Va trebui să fumezi amestecul meu, așa ca să spunem că l-am cules pentru tine” (Castaneda, 1995, 148).

24 Termenul „aliat” apare la Castaneda cu două semnificații diferite: inițial, pentru a se referi la spiritul plantelor halucinogene, apoi pentru a desemna un tip de entitate diferit de problema halucinogenelor.

25 Mircea Eliade considera ca transa șamanică „pura”, originară, este una care nu apelează la narcotice (nu numai la cânepa, este vorba aici și despre hasis și alte halucinogene, care sunt utilizate de mistică islamică), intervenția acestora în ritualurile mai multor popoare siberiene fiind semnul unei „decadente”, o formă de imitare a unor stări privilegiate, decadenta ce apare de altfel în întregul Orient unde „se întâlnește mereu acest amestec straniu de cai anevoioase și de cai ușoare pentru a ajunge la extazul mistic”. Cu toate acestea, același Eliade, în alt loc, afirma ca, de altfel, „decăderea șamanismului este o credință universală azi”, șamanii nemaiputând avea nici acele puteri ale primilor șamani, nici obține aceleași transe autentice, pure, pierdere datorată faptului că acești strămoși îl concuraseră pe Dumnezeu și fuseseră pedepsiți. Așadar, tema decăderii este una foarte veche, vorbind la modul legendar de forme absolute de extaz, halucinogenele căpătând între timp ele însele o tradiție suficient de semnificativă atât în timp cât și în spațiu pentru a conta ca o tehnică de prim rang în ritualurile șamanice.

26 Don Juan însuși pune un accent deosebit pe o anumită sferă a învățăturilor sale, respectiv pe folosirea plantelor halucinogene

(Castaneda, 1995, 16).

Andrei Simut

Arta Stalkingului și lumile posibile

Abstract: The article takes as a premise the willing suspension of disbelief and debates the theory and the semantics of possible worlds. It applies such concepts to Castaneda's circumscribing of virtual worlds and alternative states of consciousness. To detach himself from conglomerate of restrictions, don Juan teaches Carlos to apply the techniques which go from use of hallucinogens, exercised breathing and seeing, dreaming, not-doing a.s.o. Stalking belongs to the series of proceedings which are meant to help the transgression into the third attention, in order to find the gates to the Other Worlds.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Stalking, Paralel Worlds, Counterculture, states of consciousness, spiritual techniques

Carlos Castaneda este fără îndoială unul din cei mai cunoscuți scriitori ai epocii postbelice, îmbogățind tipologia autorului cu succes la public. Consecințele sunt în defavoarea sa: e privit la început cu scepticism de către mediul academic (deși i se oferă titlul de PhD pentru al treilea volum publicat) și se formulează serioase rezerve în privința valorii cărților sale. Statutul său este de la început unul ambiguu, el mărturisindu-și intenția de a pătrunde în mediul universitar ca antropolog, dar renunțând după prima încercare (acea Structural Analysis din Teachings of Don Juan) la orice sistematizare științifică și conceptuală a datelor culese pe teren. Prins în propriul subiect de cercetare, el reușește în același timp să scrie cărți de succes, susceptibile de a fi privite ca pure fantezii. Oricine se poate întreba: în ce categorie le situăm, sunt cercetări antropologice sau o specie aparte de roman-politist? În ce tip de discurs le încadram? Avem de-a face cu: un șir de romane serializate într-un foileton în care secretul nu e aflat cu adevărat niciodată, scrierile sale având o structură de quest; un sistem filosofic pentru uzul cititorului mediu scris într-un stil nepretentios; un jurnal în care anticalofilia e programatică, într-un refuz permanent al literaturizării și interpretării faptelor, stilul fiind unul descriptiv, de reportaj, însumând experiențele într-o succesiune accelerată într-o manieră à la Jack Kerouac.

Voi încerca să schițez un răspuns la aceste întrebări folosindu-mă de teoria și semantica lumilor posibile. Premisa intrării într-o lume ficțională este suspendarea temporară și voluntară a

incredulității (the willing suspension of disbelief). Considerăm astfel propria lume ca făcând parte dintr-un univers care mai cuprinde și alte lumi virtual-posibile, doar ca lumea noastră cotidiană funcționează ca baza, din care se poate accesa oricare alta prin diverse moduri. Pentru ca o lume posibilă să fie reperabilă este nevoie de un set de reguli combinatorice, de o mulțime de obiecte date și de o intenție configuratoare. Cărțile lui Castaneda circumscriu o structură de lumi posibile (din perspectiva cititorului), o constelație de lumi ce gravitează în jurul unei „lumi-baze”. Din perspectiva acesteia, Juan Matus este un simplu indian, privit cu suspiciune pentru ciudățeniile sale de către Carlos. Diferența dintre cei doi se transcrie în modul cum privesc accesul către celelalte realități și ierarhia acestor lumi: pentru Juan Matus universul se prezintă ca o supraetajare de lumi cu pregnantă ontologică egală; Carlos considera existența acestora ca o ipoteză fantezistă, ce poate fi ușor descalificată cu argumente raționale. El ajunge la sfârșitul seriei de volume să împărtășească pe deplin viziunea lui don Juan. Acesta e unul din motivele pentru care cărțile lui Castaneda sunt într-o pierdere crescândă de verosimilitate: personajul-narator Carlos, inițial în acord tacit cu scepticismul oricărui cititor occidental mediu, ajunge la antipodul concepției raționale obișnuite asupra lumii, investind descrierile pe care le face acestor lumi posibile cu valoarea de adevăr valabil și pentru lumea-reală-a-cartii, deci și pentru lumea cititorului. Acest transfer e posibil dintr-un motiv banal: pe coperta cărților lui Castaneda nu apare nicăieri cuvântul „roman”, „ficțiune” etc. De aceea, receptarea de tip ficțional, implicând acea „suspendare a incredulității” devine problematică și suntem într-un impas de logică: nu putem stabili valoarea de adevăr a propozițiilor ce descriu lumea lui Castaneda în lipsa unui domeniu de referință autonom, independent de realitatea-din-afaracartii. În plus, nu există distincția între autorul empiric Carlos Castaneda și naratorul-protagonist al propriei scrieri.

Simultan, are loc un alt proces: realitățile de alt ordin care se înmulțesc pe măsura ce înaintăm în lectură se îndepărtează tot mai mult de lumea-reală a lui Carlos, deci au un grad sporit de insolit și pentru cititor. Se poate însă presupune existența virtuală a unei lumi în care faptele miraculoase ale lui Don Juan Matus sau Don Genaro să se fi întâmplat. Abordarea tematistă a scrierilor sale se poate iniția doar acceptând această premisă, care restaurează autonomia acestui

univers. Ma voi strădui să demonstrez în aceste rânduri nu doar apetența mea pentru aceste teorii așa cum sunt ele expuse în cartea fascinantă a lui Toma Pavel, Lumi ficționale, ci și modul cum ideea de lume posibilă devine tematizată de Castaneda, o problemă centrală pentru Don Juan și strâns legată de tehnicile spirituale expuse de el, care devin porți și modalități de acces al acestor realități de alt ordin.

O altă problemă ce merita discutată este istoricitatea lui Castaneda, apartenența lui la o mentalitate clar delimitabilă temporal: mișcarea contraculturală a anilor '60 în America (Stephens, 1993, 16 – 20). Iată câteva puncte de interferență cu această perioadă: conștiința necesității de a revizui conceptul de real, care încetează a mai fi unitar, stabil, coerent (el este dimpotrivă scindat, prezintă numeroase breșe, poate fi destructurat prin diverse modalități); propensiunea către stări de spirit alterate (anii '60 au fost caracterizați ca un timp al epifaniilor – termen foarte popular în acea vreme); refuzul programatic al rațiunii, oroarea față de orice tinde să se configureze într-un sistem recunoscut oficial (chiar renunțarea lui Castaneda la cariera academică e ilustrativă în acest sens); preferința pentru tipologia nonconformistului exclus de societate (don Juan trăiește într-o casă departe de civilizație și are o constantă repulsie față de pragmatismul societății de tip occidental); dorința de eliberare de legăturile și cerințele lumii de zi cu zi (de exemplu ruptura lui Carlos sau a Taishei Abelar de modul de viață anterior); dorința de a depăși alienarea subiectului modern prins într-o lume tehnologizată (trăirea beatitudinara a reîntoarcerii în natură, majoritatea întâlnirilor dintre Don Juan și Carlos desfășurându-se în spații sălbatice, deschise, departe de oraș); limbajul văzut ca profund viciat de ideologie; neîncrederea programatică în semnul lingvistic (teoriile lui Juan Matus despre limbajul ca reducere și îngustare a posibilităților perceptive ale omului actual) etc.

E destul de dificil să oferi o privire de ansamblu asupra celor unsprezece volume ale lui Castaneda, deoarece fiecare dintre ele este o reluare prin completare a unei perioade precise de timp, de la acceptarea ca ucenic a lui Carlos și până la dispariția lui Don Juan. Criteriul după care se derulează faptele nu e consecvent cel temporal, adică al fabulei, pentru că autorul fie vrea să aranjeze tematic și structural ceva ce este în continuă procesie, fie selectează chestiuni inedite ale experienței sale de inițiere după rațiuni publicistice. Poate

este mai degrabă o combinație a acestor două intenții. Fiecare volum încearcă să sistematizeze experiența în raport cu niște invarianți ai concepției lui don Juan sau a sistemului sau (cuvântul nu e prea potrivit, Juan Matus nu operează cu concepte teoretice sau științifice, termenii lui sunt mai degrabă aproximări cu un grad de precizie variabil, ce trebui să înfrângă patru bariere lingvistice: dialectul Yaqui, limba spaniola, traducerea engleza a lui Carlos și traducerea română).

Voi încerca să prezint două structuri ce se desprind din toate aceste volume, prima fiind a procesului de inițiere a lui Carlos, iar a doua a universului descris de Juan Matus și a organizării lui. Una dintre ele se afla în ultimul volum (Castaneda, 2003, 213), (pe care l-aș recomanda ca prima lectură din Castaneda), unde don Juan repeta teoria punctului de asamblare, din care deducem următoarea stratificare energetică a universului: acesta este format din miliarde de câmpuri de energie, legate între ele de fibre luminoase. La un nivel mai mic se afla sfera luminoasă, „esența oricărei ființe omenești”, cu punctul ei de asamblare, care îi permite să se conecteze la „marea întunecată a conștientizării”, prin fibrele luminoase. Acest potențial energetic e irosit de omul obișnuit în viața de zi cu zi, pentru nivelul normal al conștiinței (prima atenție), fiind transformat în informații senzoriale, necesare pentru perceperea realității cotidiene. Omul a fost obișnuit cu aceasta din urma folosința, blocându-și punctul de asamblare într-un loc fix de pe sfera luminoasă și interpretând datele senzoriale într-un mod unic, reductiv, considerând realitatea derivată din el ca singura posibilă.

Deci cu alte cuvinte, don Juan face teoria lumilor posibile, fără a acorda plinătate ontologică nici unei lumi din toată mulțimea lor infinită. Accesul către o altă lume posibilă se face printr-o deplasare a punctului de asamblare, ceea ce presupune educarea voinței și stocarea de energie (dar și conștiința că ființa omenească are o bază energetică ce trebuie valorificată altfel decât aceasta a fost obișnuită de evenimentele istoriei omenirii de câteva mii de ani încoace). Dacă pentru teoreticienii de azi ai semanticii lumilor posibile acestea sunt de obicei lumi fictive, textuale, pentru Juan ele sunt câmpuri de energie (lumi sunt așezate în straturi precum foitele de ceapă – Castaneda, 1993, 105), deci nu lumi posibile (ca pentru cititorul occidental obișnuit al textelor lui Castaneda), ci lumi ontologic reale.

Dacă pentru primii o modalitate de acces este însușirea

regulilor combinatorice ale elementelor acestor lumi prin intrarea în joc sau pur și simplu prin lectura, pentru don Juan accesul la aceste lumi se face printr-o stare avansată de conștiință. Concret aceasta presupune perceperea nivelului energetic al lucrurilor și conectarea la fibrele luminoase. Acțiunilor din lumea reală le corespund non-acțiuni de diverse grade de importanță de la non-acțiunile persoanei cum ar fi ștergerea istoriei personale, pierderea importanței de sine, dislocarea obiceiurilor, visatul – în raport cu somnul, până la non-acțiuni gigantice cum ar fi piramidele (Castaneda, 1998, 292).

Coborând acum la nivelul organismului uman, putem sistematiza scrierile lui Castaneda pornind de la premisa lui don Juan că există trei atenții, trei stări de conștiință pe care omul le poate fructifica, dacă reușește să își fisureze sistemul de interpretare a lumii de zi cu zi. La nivelul primei atenții putem grupa următoarele fapte și concepte: istoria personală, atenția de gradul 1, lumea cotidiană primă, limbajul (semnul lingvistic, conceptele), imaginea de sine (persoana socială, construită în raport cu ceilalți), acțiunile obișnuite cu un scop precis, intelectul (rațiunea). Toate acestea au fost desemnate de către don Juan cu termenul de tonal, adică tot ceea ce știm, tot ceea ce ochiul întâlnește, judecata, analiza (scepticismul lui Carlos), sinele, timiditatea, slăbiciunea, ordinea opusă haosului. Pentru a depăși acest conglomerat de limitări, don Juan folosește în inițierea lui Carlos o serie de proceduri și tactici. Prima este găsirea locului potrivit, de putere (Castaneda, 1968, 16), apoi plantele halucinogene, exercițiile de respirație, privirea periferică, non-acțiunile persoanei, dintre care recapitularea (amintirea tuturor evenimentelor vieții și dezinvestirea lor de energie) și oprirea dialogului interior, apoi, la un nivel superior impecabilitatea (folosirea corectă a energiei).

Modalități de a exersa cea de-a doua atenție și de a pași în năgual sunt: stocarea de energie datorată impecabilității, oprirea lumii, stăpânirea mișcărilor corpului din vis (dreaming body), a dublului energetic și a posibilității de a deplasa punctul de asamblare pe corpul luminos.

Trecerea spre atenția de gradul trei și spre totalitate este cel din urmă și cel mai dificil proces. Arta stalkingului cuprinde setul de procedee destinate pentru această trecere, precum și găsirea porților spre lumea de dincolo. Aici se dezvoltă scopul luptătorului: el a stocat energia în tot acest timp pentru a putea întreprinde călătoria finală

(Castaneda, 2003, 114), pentru a păstra gradul de conștientizare intact la întâlnirea cu nagualul cosmic, cu „vulturul” devorator de conștiințe, și a se opune forței lui dezintegrante. Nagualul cosmic nu poate fi descris în cuvinte sau explicat, poate fi doar experimentat. Găsim o descriere sumară a lui în Povestiri despre putere, dar abia cu Darul vulturului este aproximat cu mai mare acuitate de Carlos, care relatează experiența trecerii zidului de ceata, unde se afla o câmpie „oribilă”, cu o presiune extrema ce aproape îi dezintegrează corpul (Castaneda, 1998, 241 – 205).

Dar până la acest stadiu avansat, don Juan a avut de dus o asidua lupta pentru destrutturarea primului nivel al conștiinței lui Carlos. Vom urmări în ordinea gradului de profunzime acest traseu inițiat, care cuprinde niveluri tot mai profunde din ființa neofitului.

Prima astfel de tehnică spirituală este „ștergerea istoriei personale”, tema ce apare destul de sporadic în Teachings of Don Juan. Primul pas e estomparea scopului concret pentru care Carlos a luat contactul cu don Juan, și anume dorința de a i se furniza informații despre plantele halucinogene, iar acest fapt se întâmplă progresiv, pe măsura ce ei doi se împrietenesc (Castaneda, 1968, 14); înțelegem astfel de ce indianul îi va spune mai târziu ca amabilitatea lui n-a fost decât o mască pentru a-l face să rămână. În volumul Călătorie la Ixtlan se revine la scena întâlnirii cu don Juan și la greutatea cu care Carlos a aflat puținele date personale ale acestuia. Aici don Juan îi da o lecție despre inutilitatea istoriei personale, faptul ca aceasta încastrează omul într-o imagine unică despre el însuși, ce va fi cunoscută de toți apropiații, iar astfel omul va ajunge dependent de imaginea de neschimbat a altora despre el (Castaneda, 1972, 27), și va irosi o enormă cantitate de energie pentru a o menține.

Ștergerea istoriei personale mai înseamnă și dezrădăcinarea punctului de asamblare, ancorat în realitatea cotidiană, care îl ține prizonier pe Carlos într-un singur sistem referențial. Putem face o analogie cu faptul că exista personaje literare captive lumii ficționale în care au luat naștere, după cum altele se pot deplasa liber între diverse domenii imaginare (Faust, Don Quijote). Pentru cei care au contestat existența indianului Juan Matus, le-am putea contra-argumenta ironic ca până și faptul că e un personaj care trece dintr-o ficțiune (scepticii nu cred în veridicitatea celor narate de autor) în alta, acest fapt îl deosebește deja de marea majoritate a

personajelor literare, conferindu-i aproape un statut real. Din alt punct de vedere istoria personala îl face pe om previzibil pentru cei din jur, ca atare claustrat în determinare, în logica propriilor acțiuni, care trebuie să se păstreze continua.

O a doua „tehnica” spirituală este inaccesibilitatea, o cerință obligatorie pentru un vrăjitor (după spusele lui don Juan), adică practica de a se ascunde în misterul propriei persoane și acțiuni imprevizibile, ceea ce face ca el să nu poată fi vânat de forțele potrivnice din univers, la fel cum nici caprioarele magice nu pot deveni prada, neavând o rutină prin care vânătorul să o poată cunoaște (Castaneda, 1972, 92 – 100). Concentrarea pe imaginea de sine îl obosește pe Carlos, ca atare îl face orb la semnele ce îi apar în cale (Castaneda, 1968, 50), pe care e incapabil să le interpreteze corect, reducându-le la un numitor comun. Mescalito îi revelase posibilitatea unui alt mod de viață, radical diferita de cea pe care o ducea până atunci (Castaneda, 1968, 52).

Stergerea istoriei personale implica și lipsa unui proiect rațional asupra viitorului prin intrarea în ecuație a morții, prezenta în imediata apropiere, în cel mai nesemnificativ detaliu, fapt conștientizat de Carlos prin intermediul vederii periferice. Nu trebuie să acționăm ca și cum am avea siguranța viitorului, a continuității noastre, pentru ca „acțiunile noastre au putere când persoana care acționează știe ca ele reprezintă ultima bătlie (Castaneda, 1972, 117). Continuitatea produce o tensiune asupra necesității de a ne realiza proiectul din viitor, ceea ce ne face timizi, ne oprește de la exploatarea destinului nostru (Castaneda, 1972, 120). Lupta cu continuitatea se da pe mai multe fronturi. Continuitatea explicației reductive asupra lumii îi este fisurată lui Carlos încă de la sfârșitul primului volum. Naratorul îl întreabă pe don Juan dacă adevăratul sau sine aparține simultan ambelor lumi pe care le-a experimentat în visul cu Mescalito (Castaneda, 1968, 153). Incongruența devine evidentă. „The incongruency of my two versions of reality made me grapple for any kind of explanations” (Castaneda, 1972, 128). Scopul este acela de a nu rămâne ancorat în niciuna din lumiile posibile (Castaneda, 1972, 335). Întreruperea continuității cu viața precedentă de care luptătorul trebuie să se despartă îi stârnește nostalgia. Carlos devine conștient că nu există drum de întoarcere la Los Angeles, „ceea ce a rămas acolo e pierdut pe vecie” (Castaneda, 1972, 344). Istoria personală se

compune din tot „ce iubim, sau urâm, sau dorim”, tocmai de aceea e dificil să fie lăsate în urmă. „Vrăjitorul începe drumul sau înapoi, spre casă, știind ca nicio putere de pe pământ, nici chiar moartea lui nu-l va trimite la locul, la lucrurile și la oamenii pe care i-a iubit” (Castaneda, 1972, 346).

Legătura între ștergerea istoriei personale și o alta „tehnică”, pierderea importanței de sine, e reflectată de următorul citat: „A warrior doesn't know remorse for anything he has done, because to isolate one's acts as being mean, or ugly, or evil is to place an unwarranted importance on the self” (Castaneda, 1972, 224). Învățăturile lui don Juan transgresează de fapt concepția antropocentrică occidentală, omul fiind situat într-o rețea de obiecte și fenomene cu un grad aproape identic de însuflețire (Castaneda, 1972, 121).

Deși Carlos folosește diverse mijloace de dislocare a percepției (cum ar fi planta „devil's weed”), acestea pot acționa în sens contrar celui dorit de don Juan, care îl avertizează ca planta e periculoasă, orbindu-l cu ambiție, ceea ce nu este un mod corect de a învăța (Castaneda, 1972, 168, 161). Don Juan recunoaște apoi faptul că a căzut la rândul său în capcana acestei plante în tinerețe, când încerca să-i impresioneze pe cei din jur cu fapte de un eroism impresionant, irosindu-și inutil energia (Castaneda, 1976, 66).

Pierderea importanței de sine are până la urmă o importanță pragmatică, de stocare a energiei. „Don Juan's argument was that most of our energy goes into upholding our importance. This is most obvious in our endless worry about the presentation of the self, about whether or not we are admired or liked or acknowledged. He reasoned that if we were capable of losing some of that importance, two extraordinary things would happen to us. One, we would free our energy from trying to maintain the illusory idea of our grandeur; and, two, we would provide ourselves with enough energy to enter into the second attention to catch a glimpse of the actual grandeur of the universe” (Castaneda, 1997, 37). Mai simplu spus, „impeccability is nothing else but the proper use of energy”. Sau „the action of rechanneling that energy is impeccability” (Castaneda, 1985, 17). Se pare că nu există o sursă externă de impecabilitate, alta decât însăși persoana luptătorului: „The warrior seeks impeccability in his own eyes and calls that humbleness. The average man is hooked to his

fellow men, while the warrior is hooked only to infinity" (Castaneda, 1976, 127).

Impecabilitatea vine din conștiința luptătorului că trebuie să fie pregătit energetic oricând pentru a se confrunta cu călătoria finală spre forța dezintegrantă a Vulturului. Don Juan regizează câteva pilde ce trebuie interpretate analogic de către Carlos în sensul prefigurării morții care îl așteaptă: „părea ca ma privește și, pentru o clipă, am simțit ca a devenit conștient de prezenta mea, probabil așa cum eram și eu conștient de moartea mea. (...) Am avut un moment de exaltare. Eu și gândacul ne aflam la egalitate. Niciunul dintre noi nu era mai bun decât celălalt. Moartea noastră ne făcea egali" (Castaneda, 1972, 78). Tot aici trebuie amintită urmărirea șoimului din copilărie: „tu erai băiatul care a practicat urmărirea și a așteptat atent, așa cum așteaptă moartea: știi foarte bine ca moartea e în stânga ta, la fel cum erai și tu în stânga șoimului alb" (Castaneda, 1972, 57). Avertismentul lui Juan suna clar: „cum te poți simți atât de important, când știi ca moartea îți da târcoale" (Castaneda, 1972, 58).

Oprirea continuității imaginilor despre sine, a istoriei personale se coroborează cu oprirea discursului interior. Tăcerea interioară teoretizată de don Juan se obține prin producerea unui punct de ruptura: „Vrăjitorii nu sunt persoane. (...) continuitatea vieții lor trebuie să înceteze pentru ca tăcerea interioară să se instaleze și să devină o parte activă a structurii lor interioare. Este foarte important ca tu însuți să ajungi la acel punct de ruptura sau ca tu să-l creezi artificial și inteligent. (...) Punctul de ruptura constă în a-ți întrerupe viața așa cum o știi tu (...) Trebuie să-ți părăsești prietenii pentru totdeauna" (Castaneda, 1998, 129). Cel mai dificil este să ai dorința schimbării, iar din acest punct de vedere Carlos este un ucenic extrem de neîndemânatic și incapatânat. Taisha Abelar se descurcă mult mai bine la acest capitol, lăsând în urma viața anterioară cu mult mai mare ușurință (Abelar, 1995, 57).

Lovitura de grație dată lumii obișnuite a lui Carlos este oprirea dialogului interior. „We talk to ourselves incessantly about our world. In fact we maintain our world with our internal talk. And whenever we finish talking to ourselves about ourselves (...) the world is always as it should be" (Castaneda, 1971, 58). Poarta către a doua atenție se deschide: „When a warrior learns to stop the internal dialogue, everything becomes possible; the most far-fetched schemes become

attainable" (Castaneda, 1976, 129). Puterea tăcerii face ca judecata să fie suspendată, iar informația senzorială care emana din univers încetează să mai fie interpretată de simțuri. Este momentul în care cunoașterea încetează să mai fie forța care prin repetiție decide natura lumii". Tăcerea interioară se acumulează interior sub forma unui miez, aspect specific căutărilor tehnice ale șamanilor lui Castaneda. Prin procesul de ruptură lumea este destructurată, iar apoi restructurată după bunul plac al vrăjitorilor (Castaneda, 1998, 126).

O ultimă tehnică de o importanță covârșitoare pentru eliberarea totală de prima atenție și pregătirea stocului energetic viitor este recapitularea. „Don Juan had given me very detailed and explicit instructions about the recapitulation. It consisted of reliving the totality of one's life experiences by remembering every possible minute detail of them. He saw the recapitulation as the essential factor in a dreamer's definition and reemployment of energy. The recapitulation sets free energy imprisoned within us, and without this liberated energy dreaming is not possible". (Castaneda, 1993, 148).

Procedeeul recapitulării e trăit prima dată ca un efect al plantelor halucinogene: „every memory came back to me at once, and suddenly all was clear in my mind" (Castaneda, 1968, 42). Prima amintire eliberată de energia stocată în ea este cea a tatălui stând în mijlocul unui câmp ce se transforma în casa copilăriei sale (Castaneda, 1968, 147). Acest fapt ne poate duce la interpretări psihanalitice, care l-ar putea vedea pe don Juan ca un substitut al imaginii tatălui real, hrănit de traume reale. Acestei interpretări i-ar rezista însă realitatea textului care descrie în nenumărate rânduri histrionismul lui don Juan, dar și faptul că îndărătul lui se ascunde forța impersonală a vrăjitorului, nu una protector paternă.

Recapitularea creează un simulacru de conștiință, „vulturul poate fi satisfăcut cu o recapitulare completă în locul conștiinței (Castaneda, 1998, 289) și duce în cea de-a treia atenție. Recapitularea este singurul exercițiu pe care se concentrează Taisha Abelar în compania Clarei Grau, exercițiu care cuprinde etape și procedee aproape identice cu cel folosit de don Juan: lăsarea în urma a vieții personale de până atunci, găsirea locului de putere, (grota) un exercițiu de respirație ce presupune dirijarea ei de-a lungul întregului corp, până la extremele sale (Abelar, 1995, 63).

În consecință, am putea ordona tehnicile spirituale astfel: (1)

ștergerea istoriei personale, (2) pierderea importantei de sine (3) impecabilitatea (4) lipsa de compătimire fata de sine și fata de celălalt (impersonalizarea), (5) recapitularea, (6) punctul de ruptura, (7) oprirea dialogului interior, (8) tăcerea interioară, (9) mutarea punctului de asamblare.

Punctul final al procesului inițiativ al lui Carlos este revelația despre emanațiile Vulturului. Esența acestor fibre energetice este însăși temporalitatea: „timpul este esența atenției; emanațiile Vulturului sunt formate din timp; când cineva intra într-un aspect avansat al celuiilalt eu se familiarizează cu timpul” (Castaneda, 1998, 307). Mai departe, i se explica lui Carlos ca „roata timpului e ca o stare de conștiința avansată care este o parte a celuiilalt eu, așa cum partea stângă a conștiinței este o parte a eului de zi cu zi și poate fi descrisă fizic ca un tunel de mărime și adâncime infinite; un tunel cu brațe care reflecta. Fiecare braț este infinit și exista un număr infinit de brațe. Ființele vii sunt obligate de forța vieții să privească un singur braț. A privi la el înseamnă a fi prins de acel braț, a trăi acel braț” (Castaneda, 1998, 307). Pare o perspectivă sumbră pentru cititorul ce n-a semnat pactul ficțional. Acest pasaj ne poate pune pe gânduri, e un exemplu de relativizare a granitelor dintre așa-zisa ficțiune a lui Castaneda și realitatea fiecărui cititor.

Un alt detaliu aparent nesemnificativ dar care proiectează o neașteptată coerentă asupra tuturor volumelor îl găsim în Călătorie la Ixtlan, tocmai în capitolul cu numărul 13, unde don Juan are o premoniție referitoare la moartea lui Carlos, folosind metafora „ultimului dans” al luptătorului și arătându-i locul precis al întâlnirii lui Carlos cu moartea (o margine de prăpastie) (Castaneda, 1972, 153). Tot procesul inițiativ are ca scop tocmai pregătirea acestei întâlniri, mai exact a „saltului în abis”, o trecere în lumea de dincolo în urma căreia corpul energetic al lui Carlos trebuie să se mențină intact. În ultimul volum scris de Castaneda (Latura activă a infinității), acesta revine la descrierea aceluiași loc al morții, acea margine a prăpastiei de unde Carlos face saltul în abis și se întoarce în Los Angeles, în apartamentul locuit cândva, descrie niște senzații ciudate, care parca prelungesc ultime licăriri ale simțurilor din timpul vieții: nu poate simți căldura apei din baie, mintea îi este complet goală, conștient că arată ca o fantomă, continuând să aibă senzații foarte clare, care pătrund în corpul sau ca printr-o hologramă. Are pentru prima oară

senzația inutilității oricărei explicații, conștiința că a ajuns poate la esența vrăjitoriei, care consta în întreruperea continuității. Apoi este văzut de un nebun într-un restaurant, care o ia la fuga îngrozit, conștientizând un adevăr inaccesibil oamenilor obișnuiți.

Cu această imagine se încheie lungul periplu al cititorului prin acest univers halucinatoriu. Castaneda moare în 1998, la puțină vreme după ultimul volum publicat, volum care se dorea o recapitulare a tuturor evenimentelor vieții, și care se încheie cu descrierea propriei morți. Cititorii sceptici ai lui Castaneda și-ar putea relativiza neîncrederea pornind de la aceasta ficțiune care pare a-și transgresa propriile limite „de hârtie”, ieșind în realul extrafictional. Cititorilor creduli, prea dispuși să le citească în adevărul lor literal, li se pot recomanda câteva exerciții de luciditate critică: o lectură atentă a inconsecvențelor mărunte ce minează din interior acest univers ficțional de la un volum la altul, precum și un excurs prin bibliografia ce demontează „mitul Castaneda”.

Roxana Coldea Râsul șamanului

Abstract: The article analyses the process by which Carlos – at don Juan's guidance – enters another mental paradigm: the neophyte is taught to renounce to the common inventory of the prophane actions. Control – in the new sistem of perception – is attained, at one level of initiation, trough the art of laughter.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Shamanic Laughter, don Juan Matus

Recomandându-și cele unsprezece volume drept „demersuri antropologice”, Carlos Castaneda alege explicit calea antropologiei narative, relatându-și propriile experiențe de inițiere desfășurate sub ghidajul unui bătrân indian Yaqui: Juan Matus. Pendulând între ficțiune și realitatea etnografică, volumele „antropologului” american reconstituie istoria întâlnirii dintre două orizonturi de mentalitate: unul raționalist (guvernate de logica și declamându-și legitimitatea) și unul mitic, ocultat, protejat de mister: cel șamanic.

Traseul urmat de Carlos în încercarea de a accede la tainele șamanismului se dovedește a fi fără posibilitate de întoarcere (abandonurile sale fiind dublate mereu de reveniri la casa indianului din Sonora), tânărul student (la vremea aceea) ajuns ucenicul puternicului vrăjitor don Juan, ce-l secondează în „călătoria” sa pentru a deveni un „om al cunoașterii”, fiind „confiscat” de obiectul studiului

său.

Lumea șamanică i se „impune” în termeni percepuți ca extrem de restrictivi, presupunând renunțarea la sine, anularea ca individualitate. Cunoașterea este condiționată de asumarea unei noi viziuni și atitudini existențiale ce subminează sistemul de credințe occidental, profane, căruia îi era tributar Carlos: „[...] it became obvious to me that don Juan's knowledge had to be examined în terms of how he himself understood it; only în such terms could it be made evident and convincing” (s.m. R.C.) (Castaneda, 1968, 20).

Pe parcursul celor cincisprezece ani cât durează inițierea șamanică a lui Castaneda, don Juan îi deconstruiește treptat ucenicului paradigma mentală și sistemul de convenții în baza căruia acesta își reprezenta lumea, pregătindu-l astfel pentru un nou mod de înțelegere și o reprezentare distinctă a universului mundan. Tânărul american trece, în felul acesta, printr-un proces de reformatare și de extragere dintr-un context profan aflat sub semnul convențiilor și rutinei, iar modul cum don Juan înțelege să-l aducă în sistemul propriu cunoașterii șamanice este fie prin răs, fie prin teroare, fie prin joc (deoarece jocul face mai acceptabilă noua paradigmă, și-l face și pe cel ce se joacă mai permisiv în fața unei alte matrice mentale). În timpul experiențelor sale șamanice, Carlos acuza stări contradictorii, oscilante, trecând cu ușurința de la o oboseală acută la beatitudine, apoi la spaimă și apoi din nou la o stare de relaxare și liniște, pentru ca imediat aceasta să se convertească în neliniște și tristețe, de parcă una dintre condițiile sine qua non ale inițierii ar fi parcurgerea unui spectru larg, de ciclu plener, al tuturor emoțiilor înainte de eliberarea de sub regimul emoțional și convertirea energiei interioare rezultate în răs sau indiferență, căci ambele reflectă o aceeași atitudine de non-implicare, de neutralitate în fața lumii.

Cea mai deconcertantă atitudine a maestrului vrăjitor este, în viziunea lui Castaneda, râsul, pe care îl regăsește și la ceilalți ucenici mai avansați decât el, precum și la don Genaro (vrăjitorul care alături de don Juan Matus alcătuiește un fel de tandem comic).

Râsul în forma sa malefică se revelează în persoana lui don Julian, maestrul inițiator al lui don Juan, despre care acesta mărturisește că putea să râdă „intern”: „My benefactor was indeed a devilish old man, don Juan said, laughing. He had learned to laugh internally. It wouldn't show on his face, so he could pretend to be

weeping or raging when he was really laughing" (Castaneda, 1985, 99).

Lui Carlos râsul lui don Juan îi apare ca fiind extrem de frustrant, deoarece are mereu senzația că inițiatorul sau râde pe seama lui. De fapt adevărata miza a acestei atitudini este tocmai efectul de soc pe care ea trebuie să-l aibă asupra celui venit dintr-o lume a rutinei, a unor false certitudini, căci așa cum subliniază Henri Bergson în Teoria râsului: „[...] nimic nu dezarmează în mai mare măsura ca râsul” (Bergson, 1998, 5). Pentru a-l putea învăța, bătrânul vrăjitor știe că trebuie mai întâi să-l dezvete de tot ceea ce-i părea până atunci indubitabil. El face asta apelând la comic, la pantomima, „punând în scena” programul unei zile, imitând o sirena dintr-o uzina ce da semnalul pentru pauza de masa, iar în momentul când tânărul sau învățăcel se conformează strângându-și lucrurile, repeta gestul pentru a-i arata ca pauza s-a terminat și ca începe o nouă zi – și toate acestea pentru a-i demonstra mecanicitatea, automatismul vieții pe care o duce. Acesta e modul lui don Juan de a lua în râs, de a sancționa mentalitatea spațiului de unde vine Carlos, dar și de a-l pregăti pentru cunoașterea șamanica. Toate acestea presupun atingerea unei stări propice, de relaxare – de aceea îi și releva intenția sa: „he said reassuringly. „(Castaneda, 1976, 20).

Râsul devine astfel o tehnică de orientare, de ghidare prin care bătrânul vrăjitor își îndruma ucenicul, dar el ține și de o predilecție a șamanilor spre râs, tocmai pentru ca acesta constituie într-un fel o supapa psihologica pentru un prea-plin energetic, pentru o tensiune care altfel i-ar putea ucide, e un mijloc de exorcizare, dar și un semn al vitalității. Numai în felul acesta pot fi justificate ieșirile „necontrolate” ale lui Juan Matus și don Genaro care râd isteric, se poartă ca niște clovni, se delectează jucând pantomime ce-l deconcertează pe Carlos. Astfel don Genaro imita un mecanism, de tip „hopa Mitica”, trecând de la poziția stând în șezut la stând în cap cu o viteză incredibilă, se așază perpendicular pe un copac amuzându-se tot timpul de uimirea neofitului.

Manifestări asemănătoare va regăsi ucenicul și în echipa celorlalți învățăcei ai lui don Genaro și don Juan, numai ca aici se impune o distincție: dacă în cazul celor doi maeștri vrăjitori e vorba de o nebunie controlată, în cazul ucenicilor „nebunia” nu e încă una controlată, ci doar un excedent de energie vitală care nu a suferit deocamdată un catharsis.

Râsul apare astfel în strânsa legătura cu nebunia șamanică. Relevanța în acest sens e afirmația lui don Juan: „— Râsul meu, ca tot ceea ce fac este real, a spus el, dar este de asemenea și nebunie controlată, pentru că e inutil; nu schimbă nimic și totuși râd” (Castaneda, 1995 a, 110).

Râsul este nebunie controlată în măsura în care inițiatul ajunge la înțelegerea că: „O dată ce un om învață să le se afla singur într-o lume în care nu există decât nebunie [...]” (Castaneda, 1999, 106), deoarece „lumea” așa cum o știa Carlos nu este decât o sumă de descrieri (false) învățate încă din copilărie de la adulții care i-au oferit o anumită reprezentare rămasă, până în momentul întâlnirii cu șamanismul, indubitabilă. În acest sens râsul șamanului ca nebunie controlată înseamnă tocmai asumarea conștiinței că spațiul profan – lumea, așa cum am fost obișnuiți s-o percepem este în fapt falsă. Nebunia poate fi pusă sub control prin detașarea (a cărei expresie este râsul) implicată de o atare înțelegere, de aceea don Juan îi spune lui Carlos: „[...] eu aleg să trăiesc și să râd, nu pentru că ar conta, ci pentru că asta e înclinația naturii mele. Rațiunea pentru care spun că aleg e pentru că și nu faptul că aleg să trăiesc; voința mea mă face să continui să trăiesc în pofida a tot ceea ce...” (Castaneda, 1995 a, 111).

În viziunea omului „civilizat” și „civilizator”, împărtășită și de Carlos, râsul ține de rațiune, de gândire – idee formulată de Henri Bergson în Teoria râsului: „Comicul necesită, în sfârșit, pentru a produce întregul sau efect, ceva asemănător unei anestezii de moment a inimii. El se adresează inteligenței pure” sau „Într-o societate a inteligențelor pure, nu vom mai plânge, probabil, dar, cu siguranța vom râde” (Bergson, 1998, 2728). În concepția șamanică, râsul ține mai degrabă de o percepție individuală – de aici și răspunsul dat de don Juan obiecției aduse de învățăcelul său: „Ai spus că trebuie să privim cu ochii noștri ca să râdem, dar eu cred că râdem pentru că gândim. De exemplu un orb poate râde și el. / – Nu, a răspuns. Orbii nu râd niciodată. Corpurile lor tresar puțin de impulsul râsului. Ei n-au prins niciodată partea comică a lumii și trebuie să și-o imagineze. Râsul lor nu este clocotitor” (Castaneda, 1995, 117 – 118). Aserțiunea e nuanțată cu alta ocazie, când șamanul îi explică lui Carlos faptul că „[...] avem nevoie să privim cu ochii noștri, pentru a putea râde, a spus, pentru că numai când privim la lucruri putem detecta partea comică a lumii. Pe de altă parte, când ochii noștri, totul este egal, astfel încât

nimic nu mai este comic" (Castaneda, 1995 a, 199). Pentru un șaman râsul capătă aceleași valențe ca și plânsul, între cele două neputând fi vorba de o diferență sub aspect calitativ, întrucât atitudinea în fața „realității” se rezuma la un fel de neutralitate, indiferența ce se poate manifesta fie prin râs, fie prin plâns, privilegierea unei stări sau a alteia ținând de decizia fiecărui inițiat în parte. În privința sa, don Juan își mărturisește preferința pentru râs deoarece în felul acesta se simte mai bine, mai conform naturii sale: „El a afirmat ca nu exista o diferență intrinseca între ele și ca amândouă sunt importante; a spus ca totuși el prefera râsul, deoarece corpul lui se simțea mai bine râzând decât atunci când plângea” (Castaneda, 1995 a, 110 – 111).

În economia sistemului de credințe în care bătrânul vrăjitor îl inițiază, râsul ocupa un loc esențial deoarece el trebuie să fie o măsură de prevedere pentru un „om al cunoașterii”, pentru un luptător impecabil, altfel acesta e susceptibil de a cădea prada melancoliei generate de întrezărirea eternității sau de importanta de sine: „[.] A adăugat ca luptătorii aveau dreptul să aibă stări profunde de tristețe, dar ca tristețea exista doar ca să îi facă să râdă”, iar „[.] cel mai bun mod de a scăpa de melancolie este să o iei în râs” (Castaneda, 1999, 141, 117). Condiția la care vrea să îl aducă don Juan Matus este cea a luptătorului impecabil, capabil de a-și depăși frica prin râsul erijat în pavăza „[.] Ți-am spus de multe ori ca luptătorii impecabili pot vedea lumi înspăimântătoare fără să fie afectați. În clipa imediat următoare ei sunt capabili să spună o glumă, să râdă cu prietenii lor, cu străinii” (Castaneda, 1999, 140). Un asemenea luptător știe să își impună un echilibru, nelăsându-se dominat de niciun sentiment anume: „I’ve told you that the true art of a warrior is to balance terror and wonder” (Castaneda, 1976, 91).

Pentru a deveni însă un luptător impecabil, un inițiat, Carlos trebuie să își anuleze istoria personală, să își reducă viața la o colecție de povesti despre necunoscuți, să ajungă asemănător cu Nagualul Julian și Nagualul Elias, care: „Erau goi. Nagualul Elias era o însumare de povesti ciudate care te bântuie și care veneau de undeva, din necunoscut. Nagualul Julian era o colecție de povesti care ar fi făcut pe oricine să se tăvălească pe jos de râs. De fiecare dată când încercam să descopăr omul real din ei, așa cum reușisem cu tatăl meu și cu fiecare dintre oamenii pe care îi cunoșteam, nu găseam nimic. În loc să găsesc o persoană adevărată, nu mă aștepta decât o grămadă de povesti

despre necunoscuți” (Castaneda, 2003, 89).

Anularea istoriei personale a individului se poate atinge chiar prin râs, căci „Râsul e o convulsie a fetei și, în convulsie, omul nu mai e stăpân pe el, fiind el însuși stăpânit de ceva ce nu e nici voința, nici rațiune. [...] râsul este, dintre toate expresiile fetei, cea mai democratică; trăsăturile fetei fac să ne deosebim unii de alții, dar în convulsie suntem cu toții la fel” (Kundera, 2003, 370).

Don Juan îl învață pe Carlos să renunțe la importanța de sine, la preocuparea de a-și construi o imagine flatantă în ochii celorlalți. Face aceasta în primul rând agresându-l: „[...] nu îmi plăcea deloc să îl vizitez pe don Juan. În prezenta lui mă simțeam amenințat. Mă ataca verbal întotdeauna fără să mă lase nicio dată să mă pun în valoare. Uram să mă pun într-o lumină nefavorabilă de fiecare dată când deschideam gura; uram să fiu mereu prostul” (Castaneda, R 2003, 19), dar și punându-i la dispoziție un instrument extrem de util: râsul – care îl va și elibera de chingile și oprelistile pe care singur și le pune în calea cunoașterii. Îndemnul lui don Juan devine astfel extrem de important, căci îi releva o modalitate de a se dispensa de vechiul sau sistem de credințe: „Ascultă-ți vocea din adâncul sufletului, cea care te va călăuzi de acum înainte, vocea care acum râde. Ascult-o! Și râzi odată cu ea. Râzi! Râzi! Cuvintele lui au fost ca o comandă hipnotică pentru mine. Împotriva voinței mele, am început să râd. Niciodată nu mai fusesem așa de fericit. M-am simțit liber, fără nicio mască” (Castaneda, 2003, 77).

Râsul șamanului e în primul rând un râs fără obiect, căci în fața sa toate sunt egale, tocmai de aceea râsul sau e „o expresie a ființei ce se bucura că exista”; „cel ce izbucnește în hohote de râs extatic e fără amintiri, și fără dorințe, căci strigătul lui e adresat secunde prezente a lumii și nu vrea să știe de nimic altceva” (Kundera, 1998, 55). Râsul e totodată și un instrument pedepsitor ce amendează lumea profana a lui Carlos, o pavăza împotriva forțelor pe care experiențele șamanice le invoca, precum și o supapă psihologică pentru o descărcare cathartica a energiei vitale excedente (în cazul vrăjitorilor) și o forță eliberatoare de sub regimul rutinei și convențiilor.

Însoțindu-l în experiențele sale extatice, don Juan îl ghidează pe Carlos într-o lume nouă ce presupune o altă paradigmă mentală, dezvățându-l (prin râsul pedepsitor adeseori) de inventarul de obișnuințe al spațiului profan unde gestul e reiterabil la nesfârșit și de

către o infinitate de indivizi, punându-l în posesia instrumentelor unui alt sistem de gândire (percepție) și ajutându-l să dețină controlul – prin râs, prin detașare. Râsul șamanului devine astfel o alternativă salvatoare la o lume cantonată în convenții, e o modalitate de recâștigare, din cadrul unui tipar, a unei matrice preexistente, a libertății interioare a individului.

Cristina Andron

Arta Visatului

Abstract: The article connects – inside the conventions of Castaneda's sistem – the concept of Dreaming with that of Power. This association is also to be found within the American Indian tradition, being one of the similitudes between Castaneda's sistem and the old Shamanic rituals. The Art of Dreaming is – as don Juan, Carlos's master asserts – an instrument of power for the sorcerer. The master provides for the neophyte the techniques to acquire this art and so to gain mobility in the other worlds.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Dreaming, don Juan Matus, Power, Second Attention, Sorcerer Motto:

A spus cândva Tochiuhitzin E și-n viața lui Coyolchiuhqui. Sosește un ceas când ne trezim din somn când deslușim ca totul e numai vis, că am venit în lume să visăm și nu-i decât o cruda amăgire că ne e dat în lume să trăim. Ființa noastră-i fragedă ca iarba ce zmaltuiește glia primăverii. Din inima, din carnea noastră prind Să încolțească flori, să crească zări. Doar câteva-și deschid sfios corola și-apoi se pleacă veștede, înfrânte-A spus-o cândva Tochiuhitzin. (Venim doar să visăm)

Până a nu citi cărțile lui Castaneda credeam, ca orice om normal, ca cele mai multe imagini, simboluri din vis sunt reprezentări personale ale individului (având legătura cu evenimente și emoții din viața de zi cu zi), dar și reprezentări care nu au de-a face cu conștiința activă a individului. Acestea sunt ceea ce Carl Gustav Jung numea „imagini arhetipale”, adică imagini care fac parte din conștiința omenirii. Jung a dat următoarea definiție arhetipului: „archetypes or primordial images are specific forms and pictorial relations hips, which did not only consistently appear in all ages and in all latitudes, but also appear în individual dreams, fantasies, visions and ideas” (www.aboutdreams.com)

Pentru Castaneda „a visa” nu înseamnă același lucru ca pentru

amerindieni, cu toate că se pot găsi destule asemănări cu credințele acestora. Visele au jucat un rol determinant în formarea religioasă și spirituală a mării majorități a grupurilor nord-americane. Ele erau considerate a fi cele mai valide moduri de comunicare cu puterile spirituale și temelia cunoștințelor religioase. S-a dovedit însă că interpretarea și importanța viselor era mult mai mare printre triburile nordice, în timp ce triburi cum ar fi Pueblo, Navajo sau Apache din sud-vestul Americii acordau o mai mică importanță visatului. Elevată structura a vieții rituale a tribului Pueblo sau complexe rituri de vindecare ale tribului Navajo nu conțineau în mod necesar recursul la vise.

Unul dintre punctele comune, care apare atât la amerindieni cât și la Castaneda, este utilizarea termenului de „putere” în cadrul întregului angrenaj de visat. Castaneda spune că puterea este ceva cu care un luptător se confruntă. În visat ai putere; poți să schimbi lucrurile, poți să afli nenumărate fapte ascunse, poți să controlezi orice vrei tu. (Castaneda, 1972). Indianul Lakota, Vine Deloria, a descris miezul concepției amerindianului în acest fel: „the Indian world can be said to consist of two basic experiential dimensions which, taken together, provided sufficient means of making sense of the world. These two concepts were Place and Power... Power being the living energy that inhabits and / or composes the universe, and place being the relationship of things to each other”. (Indian Education in America, American Indian Science and Engineering Society).

Conceptul de putere este important pentru a înțelege visele. Știința ne oferă o bună analogie pentru a ne ajuta să explicăm ceea ce Deloria înțelege prin Putere: gândiți-vă la celulele din corpul uman. O celulă este alcătuită în majoritate din apă, corpul uman cuprinzând peste 90% apă. Apa este cea care inhabits and/or composes cells. Omul este compus din apă și cu toate acestea nu este apă. Se poate la fel de bine spune că apa sălășluiește în om dar și că îl compune. Puterea sălășluiește și/sau compune universul cam în același fel. Visele își au originea în Putere, indiferent de locul în care Puterea se afla în acel moment. Visele fac legătura între lucrurile vii și sunt sursa directă de comunicare cu puterile spirituale ale universului.

Europenii au devenit foarte curioși în privința viselor la începutul secolului al XX-lea. Robert Cross Smith a fost printre primii care a declanșat nebunia viselor. Sub pseudonimul Raphael, el a publicat

cartea *The Royal Book of Dreams* care a avut un succes imens. Dar abia doctorul francez Alfred Maury a elaborat arta modernă a interpretării viselor. Se spune ca el a studiat peste 3.000 de vise diferite crezând ca stimulii externi sunt catalizatorii tuturor viselor. Convingerea ca visele sunt simultane cu stimulii i-a fost data de un vis: a visat că fusese condamnat la ghilotina și în momentul când a simțit ghilotina s-a trezit și și-a dat seama că o scândură din pat îi căzuse pe gât exact în momentul când el visa că fusese ghilotinat.

Mai târziu s-a dovedit ca această idee ar fi relativ neimportantă, deși nu departe de adevăr. S-a descoperit ca stimulii externi declanșează visele din ultima parte a nopții. Având în vedere ca acestea sunt singurele vise pe care ni le amintim când ne trezim, credem că ele sunt singurele vise pe care le-am avut. Psihanaliza susține ca visele ne amintesc de propriile noastre dorințe neîmplinite în viața de zi cu zi, care capătă o împlinire fantasmatică în somn. Pentru unii visele sunt fenomene fără sens care apar în timpul nopții. Freud îl citează în acest sens pe doctorul Binz: „visul este un proces somatic totdeauna inutil adesea chiar morbid și care este pentru sufletul universal și nemurire ceea ce un teren nisipos, acoperit de balarii și situat într-o depresiune este pentru aerul curat care îl domina din cer” (Freud, 1980, 198).

Având în vedere concepția europeană despre vis, este explicabilă percepția pe care o are Carlos despre arta visatului în mediul amerindian.

În concepția lui don Juan, „visatul presupunea cultivarea unui control deosebit asupra viselor, prelungit până în punctul în care experiențele avute în vis și cele trăite în orele de veghe dobândesc aceeași valoare pragmatică. Afirmția vrăjitorilor este ca sub impactul visatului criteriile obișnuite de diferențiere a viselor de realitate deveneau inoperante”. (Castaneda, 1995 c, 19).

Pentru a-i da o mai bună explicație, don Juan îi desenează lui Carlos o schemă cu cele opt puncte aflate pe fibrele unei ființe luminoase: „schema desenată pe cenușa avea două epicentre: unul pe care îl denumise rațiunea, celălalt voința. Rațiunea era legată direct cu un punct căruia i se spunea vorbire. Prin vorbire, rațiunea era legată indirect cu alte 3 puncte: sentiment, vis și vedere. Celălalt epicentru, voința era legată direct cu sentimentul, visatul și vederea, și numai indirect de rațiune și vorbire. (...) Două dintre ele, rațiunea și vorbirea

sunt cunoscute de oricine, sentimentul este întotdeauna vag dar cumva familiar; dar numai în lumea vrăjitorului devii complet informat asupra visatului, vederii și voinței. Iar în final la marginea acestei lumi te întâlnești cu celelalte două. Cele 8 puncte formează totalitatea omului. (...) mi-a atins capul și a spus ca acesta este centrul rațiunii și al vorbirii. Extremitatea sternului era centrul sentimentului, zona de sub ombilic este a voinței, visatul era în partea dreaptă a coastelor, vederea în partea stângă. El a spus ca uneori unii vrăjitori au vederea și visatul în partea dreaptă „(Castaneda, 1995 c, 116 – 118).

Don Juan afirma ca visatul este un instrument: „Visatul este un ajutor practic dezvoltat de vrăjitori (...) Bineînțeles visatul este încununarea eforturilor vrăjitorilor, folosirea supremă a nagualului”. (Castaneda, 1995 c, 296). Pentru a învăța visatul, Carlos are nevoie de trei tehnici: întreruperea rutinelor vieții, mersul puterii și non-acțiunea.

În eforturile sale de a înțelege învățăturile lui don Juan, Carlos ajunge în orașul Tula. Tula fusese în trecut capitala toltecilor și era numita Tollan. În limba azteca, toltec era sinonim cu constructor și arhitect. „Cea mai impunătoare construcție de la Tula a fost ansamblul templului închinat zeului Quetzalcoatl, reconstruit în buna parte de arheologii secolului nostru. Se pot vedea și azi cele 51 de coloane pătrate așezate în șiruri paralele care străjuiau parcursul de acces în marele templu. Piramida templu era o construcție cu 5 nivele, ce s-a păstrat în foarte bune condiții timp de 1 mileniu”. (Manolescu, 1974, 30). Cel mai vestit și totodată primul stăpânitor al primei dinastii toltece a fost Quetzalcoatl. Sfârșitul domniei sale a venit în momentul în care Quetzalcoatl a dispărut în mare, legenda care a facilitat cucerirea Mexicului de către spanioli, întrucât indienii vedeau în ei întoarcerea lui Quetzalcoatl. Numele Quetzalcoatl desemnează un complex cultural reprezentând simultan un nume ceresc, un personaj istoric și o demnitate preotească în Tenochtitlán (Lawrence, 1989, 9).

În spusele lui don Juan, piramidele reprezintă o concentrare a unor energii colective magice, centrul ordinii și stabilității. Carlos întreabă, după ce vizitase piramidele din Tula, ce reprezintă cele patru figuri de piatra care susțin piramida, iar răspunsul vine din partea lui Pablito, unul dintre ucenicii lui don Juan: „ele nu sunt bărbați, ci femei. Piramida este centrul ordinii și stabilității. Figurile sunt cele 4 colțuri ale ei, ele sunt cele 4 vânturi, cele 4 direcții, baza, fundația piramidei.

(...) piramida este bărbatul sprijinit de femeile sale luptătoare. (...) Atlantizii sunt nagualul, ei sunt visători". (Castaneda, 1998, 18 – 19).

Aceasta formație în care nagualul și echipa sa formează un cadrilater, va fi numita ulterior „poziția Toltecului”. O descriere asemănătoare cu descrierea făcută de Pablito piramidelor din Tula apare în învățătura

Hathor: „Vârful sau înălțimea conștiinței e sprijinit pe 4 puncte sau colțuri aflate la baza, fiecare din acestea reprezentând un aspect vital pentru obținerea unei stări echilibrate, superioare de conștiință” (Kanyon & Essene, 2002, 80).

Din întregul arsenal de lucruri care transforma visatul în arta șamanică face parte atât poziția pentru a intra în atmosfera propice visatului cât și timpul. „Don Juan mi-a spus că cele mai bune rezultate le-aș obține dacă aș sta pe o rogojină cu tălpile picioarelor unite și coapsele atingând rogojină. El a adăugat că dacă intram în poziția aceea în visat corpul meu nu va cădea pe o parte ci trunchiul se va înclina în față și fruntea îmi va cădea pe tălpi” (Castaneda, 1998, 141).

Momentul cel mai propice visatului este noaptea târziu sau spre dimineață. „El spunea că deoarece trebuie să faci visatul într-un mediu social trebuie să cauți cele mai bune condiții de solitudine și lipsa de interferență. Interferența la care se referea el era atenția oamenilor și nu prezenta lor fizică. (...) doar tangențial la orele când majoritatea oamenilor dorm te poți feri de o parte din acea atenție fixată, pentru o scurtă perioadă de timp. În aceste momente prima atenție a celor din jurul nostru dormitează” (Castaneda, 1998, 141).

Măiestria visatului, cum o numește don Juan, face parte din cele trei seturi de tehnici ale vrăjitorului, alături de măiestria stalkingului și de cea a intenției. Visatul trebuie să fie învățat de către luptători „în timp ce se afla în starea lor normală de conștiință” (Castaneda, 1998, 192).

Don Juan îi explica lui Carlos că visatul își are originea într-o observație simplă: „vechii vizionari și-au dat seama că, în visele lor, punctul de asamblare se deplasează ușor spre stânga, în cel mai natural fel. Acest punct se relaxează într-adevăr când omul doarme și toate felurile de emanatii nefolosite încep să strălucească”. (Castaneda, 1998, 193). Vizionarii au fost intrigati de aceasta descoperire și au perfecționat deplasarea naturală a punctului de asamblare. Atunci când au devenit capabili să o controleze „au numit acel control visat”

(Castaneda, 1998, 193).

Însă, ca orice descoperire, visatul are și minusuri. „Te previn în privința capcanelor visatului care sunt cu adevărat enorme, mi-a spus el. În visat nu ai cum să dirijezi mișcarea punctului de asamblare; singurul lucru care dictează aceasta mișcare este forța interioară sau slăbiciunea visătorului” (Castaneda, 1998, 195). Pentru a combate aceasta, noii vizionari au dezvoltat o cale a luptătorilor, întărindu-și forța internă necesară deplasării punctului de asamblare în vise.

Punctul de asamblare se poate deplasa prin două tipuri de mișcare: translație și transfer. El face parte din oul luminos (care este eul nostru energetic) și se afla la nivelul omoplaților. Poate fi deplasat prin curenți de energie de obicei imprevizibili, care sunt percepuți ca o senzație de tristețe urmată de una de bucurie. Comportamentul este cu atât mai neobișnuit cu cât punctul de asamblare este mai depărtat de poziția sa inițială. Punctul de asamblare se deplasează cu mai mare ușurință în timpul somnului, iar visele au legătura cu aceasta deplasare. Cu cât deplasarea este mai mare, cu atât visul este mai neobișnuit. „Vrăjitorii considera visatul ca pe o artă extrem de rafinată, arta de a disloca după dorința punctul de asamblare din poziția sa obișnuită pentru a intensifica și a extinde gama celor ce pot fi percepute” (Castaneda, 2000, 33).

Rezultatul fixării într-o nouă poziție a punctului de asamblare se numește cea de-a doua atenție. Vrăjitorii din vechime au consolidat arta visatului pe baza unor premise legate de fluxul de energie al ființelor umane: ei au văzut că numai filamentele de energie ce trec direct prin punctul de asamblare pot fi asamblate corect în percepție. Indiferent cât de puțin se mișcă punctul de asamblare, prin el încep să treacă noi filamente de energie care schimbă percepția. Punctul de asamblare se poate muta cu ușurință. Totodată el poate fi făcut să se miște și în afara oului luminos. Deplasarea sistematică a punctului de asamblare se poate învăța și efectua prin antrenament în timpul somnului și al viselor obișnuite.

Primul pas spre dobândirea puterii este organizarea visatului, care înseamnă stăpânirea generală a situației dintr-un vis. „Don Juan definea atenția visatului ca pe stăpânirea asupra propriilor vise pe care o dobândește cineva atunci când își fixează punctul de asamblare într-o oricare nouă poziție în care a fost deplasat în timpul viselor” (Castaneda, 2000, 37).

Pentru a atinge nirvâna visatului, visătorul trebuie să deschidă șapte porți. Prima poarta reprezintă un prag, iar trecerea trebuie făcută prin conștientizarea unei anumite senzații dinaintea somnului adânc. Atingerea acestei porți se face în momentul când visătorul conștientizează ca adoarme. Visatul reprezintă procesul de dobândire a controlului asupra visului. Visele sunt porți spre alte lumi. Sunt ca niște șosele cu două sensuri: pe un sens conștiința trece spre alte domenii, iar pe celălalt sens cercetașii acestor domenii vin în visele noastre.

Cea de-a doua poarta a visatului poate fi trecută prin două modalități: „una este de a te trezi în alt vis, adică să visezi că ai un alt vis și apoi să visezi că te trezești din el. Alternativa constă în a folosi elementele din vis pentru a declanșa alt vis” (Castaneda, 2000, 62). Acest lucru îmi aduce aminte de povestirea Scrisul zeului a lui Borges în care Tzinacan, magul piramidei din Quaholm, căzut în robia cuceritorilor și aruncat într-o temniță săpata într-o stâncă, își amintește ca zeul a încifrat la începutul timpului secretul universului într-un scris rămas de atunci nedescoperit. După eforturi nenumărate își da seama că scrisul secret este alcătuit din petele blănii unui leopard aflat într-o încăpere vecină, pe care el îl zărea doar o secundă pe zi, când leopardul sarea spre deschizătura pentru mâncare. La un moment dat Tzinacan are un vis: „am visat ca pe pardoseala temniței se afla un fir de nisip. Am adormit din nou, indiferent, am visat ca mă trezesc și ca vad două fire de nisip. Am adormit din nou iar firele se făcuseră trei. S-au înmulțit așa până când au umplut cu totul temnița și se făcea ca eu muream sub apăsarea lor. Am înțeles că visez și cu un efort uriaș m-am deșteptat. Deșteptarea a fost zadarnică. Nenumăratul nisip mă sufoca. Cineva îmi spusese: nu te-ai trezit cu adevărat, ci numai într-un vis anterior. Acest vis se afla în altul și tot așa până la infinit. Vei muri înainte să te fi trezit cu adevărat. Atunci mi-am spus că nici nisipul din vis nu va putea să mă ucidă și nici vise nu exista care să stea înăuntrul altor vise. Atunci s-a trezit cu adevărat” (Borges, 1978, 67).

Un exemplu asemănător găsim în romanul lui García Márquez, Un veac de singurătate, unde este vorba despre un vis al colonelului Aureliano Buendía: „Într-o zi visa ca intra într-o locuință goală, cu pereții albi și ca îl neliniștea impresia apăsătoare că este prima ființa omenească care a intrat acolo. Tot în vis își aminti că visase același

lucru în noaptea precedentă și în cursul a numeroase nopți din anii din urmă și știu ca această imagine i se va șterge din minte în clipa deșteptării, deoarece visul acela frecvent avea particularitatea ca nu ți-l puteai aminti decât tot în vis” (Márquez, 2000, 175).

„Don Juan a spus ca ceea ce face visatul este să ne confere mobilitatea necesară pentru a accede la alte lumi, prin demolarea modului nostru de cunoaștere a acestei lumi. A numit visatul o călătorie de dimensiuni de neconceput, călătorie care determina punctul de asamblare să se proiecteze în afara domeniului uman și să perceapă inimaginabilul” (Castaneda, 2000, 95).

Vrăjitorii lui Castaneda spun ca pe pământ exista două tipuri de creaturi: organice și anorganice. Trecând de cele două porți făpturile anorganice sunt invitate să îl cunoască pe visător. Atunci când visele sunt obișnuite, iscoadele sunt mai numeroase. În faza a doua a inițierii în arta visatului, făpturile anorganice încep să apară în fiecare ședința de visat a lui Carlos. Pentru vrăjitorii din lumea de azi, visatul înseamnă libertatea de a percepe lumi ce depășesc orice imaginație. La un moment dat Carlos are un vis cu un pește care zboară pe o ramură menținându-și imaginea de pește, apoi se transforma într-o pata de lumină care îl striga sa îl urmeze într-o călătorie spre o altă lume. Carlos ajunge înăuntrul unei făpturi anorganice și tot ce trebuie să facă pentru a rămâne acolo este să-și spună intenția cu voce tare.

Din lumea făpturilor anorganice vine și emisarul visatului, despre care don Juan spune că este o proiecție a acestor făpturi menita sa îi ghideze pe cei care visează. Emissarul îi spune lui Carlos ca vechii vrăjitori au aflat tot ceea ce știau despre visat stând în mijlocul făpturilor anorganice. Tot emisarul îi spune ca „pentru a realiza un visat perfect primul lucru pe care trebuie să-l faci este să-ți anulezi dialogul interior”. (Castaneda, 2000, 146).

Don Juan formulează regula celei de-a doua porți într-o succesiune de trei etape: prin exersarea trecerii dintr-un vis într-altul, visătorii afla de existența iscoadelor din alte lumi. Urmărindu-le, ei intra într-un alt univers și îi învață regulile. Emissarul îi spune lui Carlos ca visatul „constituie mijlocul care îi transporta pe cei care visează în această lume și noi i-am învățat pe vrăjitori tot ce știu ei despre visat. Lumea noastră este legată de lumea voastră printr-o ușă numita vis. Noi știm cum să trecem prin aceasta ușa, dar oamenii nu știu. Ei trebuie să învețe cum se face asta” (Castaneda, 2000, 146).

Cea de-a treia poarta a visatului este atinsa atunci când visătorul se pomenește într-un vis uitându-se la cineva care doarme și acel cineva este el însuși. „La cea de-a treia poarta a visatului începi să îți contopești în mod deliberat realitatea visatului cu realitatea lumii cotidiene” (Castaneda, 2000, 175). Visatul necesita toată energia unui om. În momentul în care în viața ucenicului apare o alta preocupare, el nu mai poate visa. În limbajul vrăjitorilor, „a fi preocupat înseamnă ca toate sursele tale de energie sunt solicitate” (Castaneda, 2000, 184).

În altă parte Don Juan da încă o definiție a visatului: „procesul prin intermediul căruia visătorii detectează situațiile de vis în care pot găsi elemente generatoare de energie. (...) visatul este procesul prin care intenționăm să găsim poziții adecvate ale punctului de asamblare, poziții care ne permit să percepem elementele generatoare de energie în condiții asemănătoare visului” (Castaneda, 2000, 201).

Trecerea prin cea de-a treia poarta face posibile trei tipuri de călătorii: călătoria în locuri concrete în această lume, călătoria în locuri concrete în afara acestei lumi și călătoria în lumi care exista numai în intenția altora.

În urma unei întâlniri cu un vrăjitor din vechime care luase înfățișarea unei femei care se ruge într-o biserică, Carlos afla ca „masculinitatea și feminitatea nu sunt stări definitive, ci rezultatul unei acțiuni specifice de poziționare a punctului de asamblare” (Castaneda, 2000, 255). În întâlnirea cu femeia din biserică, Carlos este instruit despre vrăjitorii care practica arta de a-și proiecta propriile gânduri în visat pentru a reproduce fidel orice obiect sau punct de reper pe care-l doresc. Don Juan afirma chiar ca populații întregi ar fi dispărut visând în felul acesta, vizualizând și recreând cu toții în visat același tablou. Cu ajutorul femeii-saman, Carlos trece prin cea de-a treia poarta a visatului.

Toate aceste treceri amintesc de visul lui José Aureliano Buendía, personajul lui García Márquez din *Un veac de singurătate*:

„José Aureliano Buendía se mângâia visând un șir nesfârșit de camere, visa că se scoala din pat, ca deschide ușa și trece într-o cameră identica cu prima cu același pat cu capătâiul din fier forjat cu același fotolii de rachita și cu aceeași iconita a Fecioarei Tămăduirii pe peretele din fund. Din camera aceasta trecea în alta exact la fel, a cărei ușa dădea în alta exact la fel, apoi în alta exact la fel, la nesfârșit. Îi plăcea să umble astfel din camera în camera ca într-o galerie de oglinzi

paralele" (Márquez, 2001, 93).

Georgiana Iepureanu A privi (looking) / A vedea (seeing)

Abstract: In the convention of Castaneda's sistem of belief, the article analyses one of the means to attain knowledge and unlimited perception of the Nagual: the art of Looking. The opposition Looking/ Seeing stands up for two ways of perceiving the worlds configured by don Juan's sistem. The relation between the two is complex, they coexist, overlapped, but are perceived at different levels of consciousness.

Keywords: Shamanism, Postmodernism, Carlos Castaneda, don Juan Matus, Looking, Seeing

Unul dintre conceptele enigmatice ale existenței noastre este cel de real. Cum se definește realul? Ce consider că este realitatea? Au existat de-a lungul timpului numeroase sisteme, în religie sau filosofie, care au încercat să stabilească repere pe baza cărora să se găsească fundamente pentru „realitatea” lumii noastre.

Majoritatea sistemelor au în comun o dihotomie fundamentală, care distinge între două lumi: o lume fenomenală, a existențelor concrete care se manifesta chiar sub ochii noștri, și o lume numenală, invizibilă și ascunsă, a esențelor tari. La aceasta din urmă se poate ajunge printr-o porțiță de acces, care, de cele mai multe ori, nu este accesibilă oricui. Dar, ceea ce este important de reținut este tendința constantă a omului de a imagina un „dincolo” mai luminos sau mai întunecat. În imaginarul colectiv exista, așadar, reminiscentele unei alte „realități”, care ne vor îndemna mereu spre descoperirea esențelor pierdute. Marele miraj se combina cu marea enigma a căii de acces către marele necunoscut.

Arhitectura bizară a motivațiilor se complica atunci când punem în discuție posibilitățile de cunoaștere a necunoscutului. Încă din primul volum al lui Carlos Castaneda, învățăturile lui Don Juan, se desprind două idei esențiale cu privire la actul cunoașterii. Prima ar fi aceea că experiențele nu pot fi explicate în termeni teoretici, ci doar în termenii cunoașterii bazate pe propria experiență. De aceea, de multe ori exprimarea ni se poate părea de-a dreptul paradoxală. Cea de a doua învățătură este aceea că nimic din tot ceea ce ține de cunoaștere nu îți este dat ca un dar. Totul trebuie învățat într-un mod dificil. De aceea, aproape permanent, drumul cunoașterii este comparat cu acela al unui luptător. La cunoaștere se ajunge printr-un traseu dificil, care

implica inițierea treptată în tainele necunoscutului.

În sistemul lui Carlos Castaneda, una dintre căile de acces către cunoașterea profundimilor nelimitate ale nagualului este „vederea”. Sensurile acestui concept-cheie nu pot fi explicate, ele pot fi doar dezvăluite treptat, pe parcursul experiențelor pe care le trăiește Carlos. De asemenea, problematica „vederii” este pusă în relație cu celelalte mari concepte ale sistemului de cunoaștere fundamentat pe practicile neosamanice ale lui Juan Matus: vrăjitoria, nebunia controlată, moartea, voința, oprirea dialogului interior, visatul,oul luminos.

„Vederea” (seeing) este opusă „privirii” (looking), ca două modalități de a percepe cele două „lumi” care se configurează în sistemul învățăturilor transmise de don Juan. Cu observația ca aici nu este vorba despre o delimitare transantă a unor lumi ireconciliabile, ci despre o concomitență nevăzută a lor. Suprapunerea celor două lumi, care se manifestă aici și acum în simbioză, ne conduce treptat și la ideea de infinitate. Eternitatea este în jurul nostru și noi nu o știm.

Carlos afla de la bun început că există o diferență între cunoașterea academică, rezultată din experiențele altora, și cunoașterea directă a lumii. Cel de-al doilea tip de cunoaștere îi este aproape imposibil, dar multiplele experiențe pe care le trăiește îi deschid „ochii” și îl fac să surprindă lumea cu toate sensurile ei (Castaneda, 1995 a, 12). Îmboldul pe care i-l dă don Juan este acela de a încerca să simtă lumea plină, altfel ea își pierde sensul.

Sistemul de credințe al lui don Juan este „un corpus de cunoaștere, complicat și bine sistematizat” (Castaneda, 1995 a, 14), scopul maestrului lui fiind să îl învețe pe Carlos să „vadă”. Încă de la început se conturează delimitările semantice între cele două maniere distincte ale percepției vizuale: „a privi se referea la modalitatea obișnuită de a percepe lumea, în timp ce a vedea presupunea un proces foarte complex, în virtutea căruia un om al cunoașterii putea percepe esența lucrurilor din lume” (Castaneda, 1995 a, 17).

Deoarece „vederea” trebuie învățată, don Juan recurge la început la plante psihotrope, care îi vor provoca lui Carlos stări particulare de percepție distorsionată, stări de realitate neobișnuită. Acestea nu sunt tratate de Juan Matus drept halucinații, ci reprezintă „ceva concret”, sunt „aspecte ale realității normale” (Castaneda, 1995 a, 14). De aceea, mixtura de fumat este indispensabilă pentru a atinge

scopul urmărit: „vederea”. Fumul poate da viteza necesara surprinderii unei sclipiri a lumii inefabile. Întâia condiție pentru „a vedea” este însă depășirea unui prag psihologic. Acesta consta în propria noastră viziune asupra lumii, concepția pe care ne-am format-o despre lume în timp, care ne blochează accesul la o cunoaștere nelimitată: „numai prin vedere poate cunoaște un om al cunoașterii” (Castaneda, 1995 a, 20). Ceea ce credem noi că este lumea este propria noastră interpretare.

Don Juan vede „totul”, spre deosebire de Carlos care privește „doar suprafața lucrurilor” (Castaneda, 1995 a, 21). „Vederea” nu schimbă lucrurile din jur, ci presupune să îți schimbi tu modul de a privi. Toate se schimbă și totuși rămân la fel: „de câte ori privești la obiecte, nu le vezi. Doar privești la ele, bănuiesc, ca să fii sigur că este ceva acolo. Deoarece nu ești acomodat cu vederea, de câte ori le privești, lucrurile arată exact la fel. Pe de altă parte, când înveți să vezi, un lucru nu mai e niciodată la fel când îl vezi, dar totuși e la fel. Ți-am spus ca, de exemplu, un om e ca un ou. De câte ori îl văd pe același om, vad un ou, dar nu e același ou” (Castaneda, 1995 a, 51 – 52).

Ochii noștri nu știu decât să privească la lucruri. De aceea noi nu putem vedea nici aliații din jurul nostru, nici moartea. Dacă am vedea aliații, am putea să manipulam puterea. Atunci când un om învață să „vadă”, „el se afla singur într-o lume în care nu exista decât nebunie”. Noi ne antrenăm ochii să vadă lucrurile așa cum credem noi că sunt, învățăm să gândim ca acțiunile noastre sunt importante. Un om care „vede”, înțelege ca totul este egal și ca toate lucrurile sunt în același timp la fel de importante și la fel de lipsite de importanta. A menține ochii doar în poziția de „a privi” este o pierdere inutilă, spune don Juan.

Pe de altă parte, numai atunci când privim putem detecta partea comica a lumii. Dar atunci când ochii noștri „vad”, nimic nu mai este comic, totul este egal. Don Juan îi explica lui Carlos cum își „schimbă ochii” în funcție de evenimente: când e martorul unui eveniment trist, „vede”, iar când întâlnește ceva comic, privește și râde. Pentru ca râsul e „nebie controlată”. Aici întâlnim o foarte interesantă întâlnire a comicului și a tragicului, direct dependente de modul în care ochii noștri percep lumea. Astfel se insinuează subtil și dihotomia gândire vs. vedere. Gândirea este ideea constantă pe care o avem despre lume, acel construct care fixează un ansamblu de concepții rigide despre lume. Obișnuinta de a percepe lumea într-o manieră consacrată,

învățata este spulberata însă de „vedere”. Și, pentru ca omul cunoașterii este un războinic, el trebuie să stăpânească „nebulnia controlată”, tehnica de a acționa ca și când ceea ce faci este important, știind totodată că nu este așa.

Un exercițiu destinat inițierii lui Carlos în „vedere” este spectaculoasa lecție a lui don Genaro despre echilibrul lucrurilor. Saltul lui Genaro este pentru Carlos un zbor periculos și incredibil; dar, dacă ar fi „văzut”, ar fi știut că șamanul și-a folosit fibrele luminoase ca pe niște tentacule cu care s-a prins de pietre (Castaneda, 1995 a, 139). Oricare vrăjitor care „vede” ar fi putut observa acest lucru. Dar Carlos n-a „văzut” (to see), el doar „a privit” (to look) demonstrația lui Genaro. O alta proba destinată învățării „vederii” (seeing) la care este supus Carlos constă în înfrângerea paznicului celeilalte lumi. „Dacă vrei să vezi trebuie să-l depășești pe paznic”, îi spune don Juan. Încercările succesive prin care trece discipolul sunt destinate îndepărtării oricăror obstacole care îi blochează drumul spre „vedere”. Paznicul este pentru Carlos atât un monstru gigantic, care îi provoacă spaima, cât și o poza mișcătoare, capabila să îl atingă și să îi producă durere.

Experiența confruntării cu paznicul este finalmente un eșec. Don Juan descoperă cauza pentru care Carlos nu poate „vedea”. Este vorba despre o promisiune pe care a făcut-o în copilărie: aceea că nu va mai dori să câștige niciodată nimic în viață, că nu va mai spera să iasă biruitor vreodată. Don Juan îi amintește însă ucenicului ca toate evenimentele traversate de oameni în viața sunt egale și prin urmare aceasta promisiune este un obstacol în calea „vederii”. Doar „vederea” poate împrăști iluziile victoriei sau ale înfrângerii (Castaneda, 1995 a, 179). Carlos va trebui, prin voința și răbdare, să nu renunțe, să încerce din nou să „vadă”.

Adevărata forță prin care se stabilește contactul cu lumea este voința. Perceperea lumii este „un proces de înțelegere a tot ce ni se prezintă” și aceasta percepție are loc prin intermediul simțurilor noastre și al voinței. Voința este o putere care trebuie ținută sub control. Lui Carlos, accesul către cunoaștere îi este deja deschis. Portița, „orificiul” care se afla în zona abdominală, se deschide treptat pe măsura ce îți dezvolti voința.

Dar voința nu înseamnă „vedere”. Aceasta este o a doua dihotomie fundamentală care se conturează: voința vs „Vedere”. Voința

este o forță, o putere, pe când „vederea” este mai degrabă „un mod de a trece prin lucruri”. Este posibil ca un vrăjitor să aibă o voință puternică și să nu „vadă”. Cei care nu pot „vedea” trebuie să trăiască la fel ca un luptător. Dacă un om vede, el nu mai trebuie să trăiască asemenea unui luptător, „deoarece poate vedea lucrurile așa cum sunt ele în realitate și își poate direcționa viața ca atare” (Castaneda, 1995 a, 194). Don Juan îi destăinuie că voința binefăcătorului sau era cea mai mare realizare, dar ca un om poate merge mai departe decât atât: poate „vedea”. Atunci omul poate realiza că dispăre din lume și că este totuși acolo. Este momentul în care poate obține orice. Diferența dintre omul de cunoaștere și semenii săi este aceea că omul care „vede” se detașează de absolut tot ce știa înainte și își controlează nebunia. Vederea este suprema cale care ne poate împlini menirea, aceea de a ne arunca „în lumi noi, indescriptibile”. Dacă își va tempera spiritul și va deveni un luptător, Carlos va ajunge să știe că „pentru viziunea noastră, lumile noi sunt fără de sfârșit” (Castaneda, 1995 a, 199).

În urma unor noi experiențe trăite sub influența fumului halucinogen, Carlos trece prin alte etape inițiatice, chiar dacă uneori acestea par a fi eșuate. Esența acestor exerciții este de a învăța o anumită mobilitate a privirii. Fie că i se cere să își focalizeze privirea sau, dimpotrivă, să și-o mute continuu, fără a fixa vreun lucru, experiențele au asupra lui un impact major. Ele sunt trepte care îl vor învăța că nu există o percepție unică și nici ultima. Când privește fata lui don Juan, Carlos o percepe ca pe un obiect luminos, pe care distinge un flux ondulatoriu, ritmic. El are impresia în acest moment că „a văzut”. Dar, atunci când „vezi”, îi spune Don Juan, „nimic nu mai e familiar”. Privești în jur și totul devine nimic. Carlos a făcut într-adevăr, un pas adevărat spre „vedere”.

Un alt exercițiu surprinzător este acela în care, cu ajutorul „prinzătorului de spirite”, don Juan îl face pe Carlos să vadă „spiritul baltii”. De data aceasta, există un amestec neobișnuit de percepții vizuale și auditive. Carlos „vede” sunetul. Este momentul în care don Juan îi explică faptul că „vederea” nu are nimic de-a face cu tehnicile manipulatorii ale vrăjitoriei.

Aceasta este cea de-al treilea antagonism subtil: vrăjitorie vs. „Vedere”. „Vederea” nu este vrăjitorie, dar ele pot fi ușor confundate. „Vederea” este chiar contrara vrăjitoriei, deoarece „te face să îți dai seama de lipsa de importanță a oricărui lucru” (Castaneda, 1995 a,

217). Pentru a „vedea” trebuie depășit totul și nu exista niciun mod de a vorbi despre asta. O întâmplare deosebit de fascinanta este aceea în care Carlos exersează o percepție diferită asupra apei. El trebuie să privească fix apa unui râu, dar să nu-și focalizeze privirea asupra ei. Aspectul lichid al apei se transforma treptat într-o imagine statică, asemănătoare unei poze sau unui fragment înghețat. Ceea ce poate distinge Carlos este „ceata verde” a valurilor. Verdeata are asupra lui un efect liniștitor și hipnotizant. Apa îl va ajuta pe Carlos să învețe „vederea”. El va trebui să depășească ceata verde, fără a se abandona ei, deoarece acest lucru îi poate fi fatal. Experiența este repetată și, la un nou contact cu apa, ceea ce vede este cu totul altceva. Bulele care plutesc îl poartă cu ele, făcându-l să „călătorească” nespus de departe.

O experiență decisivă este aceea în care Carlos „vede” aliatul. Viziunea lui este însoțită de senzația de strălucire, iar ființa pe care o vede este, la început, doar o pată de lumină. Atunci când își focalizează privirea pe chipul lui don Juan, ochii acestuia i se par a fi două focare de lumină care scânteiază diferit. Ochiul stâng seamănă cu o explozie de scântei care emana ritmic particule de lumină. Aceste particule creează impresia ca străpung planul vertical.

Toate probele se desfășoară cu mari riscuri, mișcarea între cele două lumi se produce la început greoi, trecerile sunt dificile. După toate aceste experiențe, Carlos are o revelație fundamentală pentru ipostaza sa de discipol: „era pentru prima dată când nu credeam în realitatea finală a percepției mele” (Castaneda, 1995 a, 245). „Vederea” presupune mult timp și efort și, atunci când un om învață să „vadă”, niciun lucru nu mai predomina. Familiaritatea se transforma într-o stranie și infinita nefamiliaritate.

Una dintre tehnicile pe care trebuie să le învețe un luptător pentru a ajunge să „vadă” este aceea de a-și opri monologul interior. Prin monologul interior noi susținem lumea. Prin intermediul lui, lumea este întotdeauna așa cum credem noi că trebuie să fie. Or lumea adevărată, nagualul, „tot ceea ce e închis aici”, e incomprehensibilă și prin mijloacele obișnuite nu vom ajunge niciodată să o înțelegem (Castaneda, 1995 a, 289).

Dar Carlos învață să „vadă” zonele necunoscutului din lume. Un exercițiu revelator este acela în care trebuie să „vadă” spațiile goale dintre două sunete. Pauzele, spațiile sunt absolut imposibil de descris, ele țin de domeniul „vederii”. Acest exercițiu care îi solicita lui Carlos

schimbarea atenției de la auz la vaz, prin mixtura percepțiilor, reprezintă un alt pas spre „vedere”. Decisivă rămâne însă tehnica opririi monologului interior. Căci „vederea” este un fel de înțelegere intuitivă a lucrurilor sau capacitatea de a vedea prin acțiunile umane și a descoperi motive și înțelesuri ascunse.

Întâlnirea lui Carlos cu „molia” este treapta care îl ajută să descopere posibilitatea de a acționa asupra cunoașterii sale despre lume. Pentru că între gândire și vedere există granite mari. Gândirea, prin intermediul cuvintelor, ne ajută să privim lumea ca de obicei, cu prejudecățile noastre. Ea reprezintă starea noastră de conformitate cu lumea, exprimată prin obișnuințe. „Vederea” apare doar când luptătorul este în stare să-și oprească monologul interior (Castaneda, 1995 b, 38). Tot pe această treaptă a cunoașterii se plasează exercițiul prin care Don Juan îl învață pe Carlos să își imagineze persoana pe care ar vrea să o „vadă”. După mai multe încercări, sunetul pe care îl aude Carlos se transformă în niște baloane sferice, care intra în câmpul lui vizual. „Obiectul” luminos pe care îl vede este un prieten pe care și-l imaginase cu câteva minute mai înainte. Forma sa de ciuperca este forma esențială a ființelor umane, atunci când un vrăjitor le vede de departe. Atunci când vrăjitorul privește direct la o persoană pe care o „vede”, calitatea umană apare ca un manunchi de fibre de lumină, în forma de ou.

Exercițiile „vederii” pot stabili o linie de referință și totodată pot releva faptul că experiența noastră despre lume este întotdeauna o amintire a experienței. De aceea, „vederea” îl poate ajuta pe un luptător să se miște fluid printre lumi, concomitent cu trăirea. Procesul de contabilizare a imaginilor lumii trebuie să înceteze prin multiplele exerciții de schimbare a percepției. Pentru aceasta, ucenicul trebuie doar să învețe să își schimbe perspectiva. Actul de focalizare a ochilor se corelează cu procesul de încrucișare a lor. Carlos învață tehnica prin care să obțină concomitent imagini duble, diferite, cu ajutorul celor doi ochi. Momentul în care Carlos „vede” pentru prima dată corpul uman sub forma unui manunchi de fibre luminoase care au conștiința (Castaneda, 1995 b, 114) este acela în care Don Genaro se mișcă prin raza lui vizuală, provocându-i imagini fulgurante.

Carlos afla cu acest că există două inele de putere: rațiunea și voința. Rațiunea se afla în directă relație cu vorbirea, pe când voința este legată direct de sentiment, vis și vedere. Noi suntem niște ființe

luminoase, alcătuite dintr-un manunchi de fibre, dar avem o conștiință și asta este ceea ce ne face să fim nemărginiți. Oamenii obișnuiți folosesc doar cercul rațiunii pentru a-și alcătui lumea. Vrăjitorii creează lumea cu ajutorul celui de-al doilea cerc de putere, care este voința. Lumea susținută de „voința” transforma totul într-o acțiune a puterii, pe care o putem „vedea”. Astfel, „noi putem vedea moartea dând târcoale omului, vârându-și ghearele tot mai adânc în fibrele sale luminoase”, putem „vedea” „fibrele luminoase pierzându-și din tensiune și dispărând una câte una” (Castaneda, 1995 b, 138).

Învățându-și ochii să privească separat, Carlos poate obține percepția dubla asupra lumii. Cele două „lumi” corespunzătoare celor două moduri de a percepe lumea sunt tonalul și nagualul. Tonalul este cel care organizează haosul. Este tot ceea ce poate fi exprimat prin cuvinte, tot ceea ce cunoaștem noi. Tot ce atinge ochiul, propriile noastre înfăptuiri alcătuiesc „insula” denumita tonal. Nagualul este acea parte pentru care nu exista descriere. Este locul „unde da târcoale puterea” (Castaneda, 1995 b, 154). Explicația pe care Carlos o primește de la don Juan despre tonal și nagual este foarte sugestivă. Maestrul recurge la o reprezentare alegorică: imaginea unei mese ar reprezenta lumea tonalului; ceea ce se afla dincolo de ea sau sub ea este haosul, lumea infinită a nagualului.

Acum se clarifica și diferența dintre „privire” (looking) și „vedere” (seeing). Ochii pot fi ferestre pentru a privi plictisit, sau pot fi ferestre pentru a explora infinitatea indescriptibilă a nagualului (Castaneda, 1995 b, 209). Când „vede” la început, Carlos are percepția unui tablou care conține mai multe personaje, pentru că „vederea” lui este prea elaborată. „Vederea” trebuie să fie directă și tocmai de aceea ea este „vedere”, pentru că taie toate nonsensurile. Într-adevăr, la început vederea este confuză, dar, pe măsura ce luptătorul devine mai puternic, ea se transformă într-o cunoaștere directă. Un om care a învățat „să vadă” a învățat să folosească nagualul. El trebuie să dețină controlul permanent asupra „vederii” sale, să știe când să contracte tonalul și când să-l oprească. Atâta timp cât ochii sunt focalizați doar pe lumea tonalului, luptătorul se afla de partea sigură a „gardului”, pe un tărâm familiar. Dar atunci când tonalul se contractă, el trece de cealaltă parte, furtunoasă. Deschiderea dintre lumi trebuie închisă imediat la loc, altfel luptătorul risca să fie complet „aspirat”. Lumea nagualului este reprezentată metaforic drept un vânt care ia toate

ființele de pe pământ. A percepe toate venirile și plecările nagualului înseamnă „a vedea”.

O alta distincție importantă este cea dintre „visat” și „vedere”. La Gorda, un fel de „voce” a lui don Juan, îi explica lui Carlos diferența dintre „visat” și „vedere”. Arta visătorului „este să mențină imaginea lumii”. Arta noastră, a oamenilor obișnuiți, este „să știm cum să menținem imaginea la care ne uităm” (Castaneda, 1997, 158). În visat, trebuie să faci același lucru: să arunci câte o privire și să nu uiți totuși să îți menții imaginea lumii. Jocul viziunilor este dependent de cele două moduri de a percepe lumea. În timp ce tonalul se manifesta în toate și poate fi perceput ușor de simțurile noastre, nagualul se manifesta doar pentru ochiul vrăjitorului. Viziunile oferite de tonal pot fi stranii, dar acelea oferite de nagual pot fi percepute doar de simțurile specializate ale vrăjitorului. Și totuși, atât tonalul cât și nagualul sunt prezenți concomitent în toate. „A privi” înseamnă a vizualiza tonalul care se manifesta în toate, „a vedea” înseamnă a vizualiza nagualul care, de asemenea, exista în toate. „Prin urmare, dacă un luptător observa lumea ca o ființă umană, el privește, dar dacă o observa ca un vrăjitor, el vede, iar ceea ce vede trebuie denumit, în mod corect, nagual” (Castaneda, 1997, 218).

Acumulând suficientă energie, Carlos poate „vedea” creaturile umane ca pe niște ființe strălucitoare, ale căror nuanțe diferă. Oamenii normali sunt niște oua luminoase. Spre deosebire de ei, vrăjitorii își schimbă nu doar luminozitatea, ci și forma. „Atenția nagualului” este acea capacitate a vrăjitorilor de a-și concentra conștiința asupra lumii neobișnuite. Noi menținem imaginile lumii cu ajutorul atenției noastre. Atunci când nu-ți concentrezi atenția asupra lumii, lumea dispare. „Toți percepem în mod continuu în ambele maniere, dar preferăm să izolăm una pentru amintire și s-o eliminăm pe cealaltă” (Castaneda, 1997, 266). Exercițiul în care Carlos trebuie să contemple partea mediană a unui canion până vede o pată maro foarte întunecată nu este pentru ochiul care privește, ci pentru ochiul care „vede”. Aceasta contemplare la distanță, prin care el poate focaliza toate detaliile, se realizează prin oprirea dialogului interior, care determină dezangajarea atenției tonalului.

Întrebarea care se ridică este: poate fi „lumea cealaltă” o metaforă sau este ea un mod obscur de a eticheta o anumită distorsiune perceptuală? La Gorda și Carlos ajung, la fel ca Nagualul

(don Juan) și don Genaro, să „vadă împreună” ouăle luminoase care plutesc pe o suprafață luminoasă. Bogăția percepției este aceea a părții stângi, care poate prinde înțelesul lucrurilor cu viteza și precizie, în mod direct. În partea dreaptă se consuma mult timp și energie în acțiunile și interacțiunile vieții noastre obișnuite. Sarcina noastră de a ne aminti este aceea de a uni partea dreaptă cu partea stângă, de a reconcilia cele două forme de percepție într-un întreg unificat. Munca văzătorilor este să „vadă” Vulturul, să-i observe fluxul neîncetat (Castaneda, 1998, 182).

Ne apropiem, așadar, de certitudinile sensurilor „vederii”. „Vederea” este o senzație specială a cunoașterii și înseamnă „a ști ceva mai presus de orice îndoială”. „Vederea” a dus atât la distrugerea lumii vechilor vrăjitori cât și la nașterea lumii noilor clarvăzători (Castaneda, 1999, 51). Lumea nu este o iluzie. Ea este și reală, prin învelișul ei exterior, dar și ireală, prin ceea ce ne transmit noua simțurile noastre despre ea. Ceea ce exista cu adevărat în exterior sunt emanațiile „Vulturului, fluidul în continua mișcare, și totuși neschimbat, etern” (Castaneda, 1999, 54). Vechii vizionari, care au reușit să vadă forța indescritibilă care se afla la originea tuturor ființelor senzitive au denumit-o, convențional, Vulturul. A „vedea” emanațiile Vulturului înseamnă a percepe porțiunea mică ce se numește necunoscut. Aceasta este partea accesibilă conștiinței umane. Omul poate percepe doar o particică mică din emanațiile Vulturului. A percepe înseamnă a armoniza emanațiile conținute în interiorul coconului cu cele din afara lui. Vechii vizionari au văzut conștiința omului ca pe o lumină strălucitoare. Luminozitatea unei ființe este creată de acea parte a emanațiilor Vulturului pe care le conține aleatoriu în coconul său. Când vizionarii vad percepția, ei văd cum luminozitatea exterioară o atrage pe cea interioară. Acest fenomen de fixare este conștiința specifică oricărei ființe. Restul, ceea ce este imperceptibil, este incognoscibilul. De aceea, ar fi ridicol să acordăm prea mare credit percepțiilor noastre. Vizionarii lumii vechi „au plătit scump pentru îndrăzneala de a fi întrezărit în fulgurarea unei clipe incognoscibilul” (Castaneda, 1999, 62).

Pentru un vizionar, omul este o ființă luminoasă, iar luminozitatea este formată din acea parte a emanațiilor Vulturului cuprinsă în coconul nostru ovoidal. Porțiunea aceasta luminoasă închisă într-un înveliș este ceea ce ne conferă calitatea de oameni.

„Vizionarii (...) vad ființele așa cum sunt în realitate: ființe de lumina cu înfățișarea unor bule de lumina alburie” (Castaneda, 1999, 67). Ei pot, de asemenea, „vedea” modul în care emanațiile din afara coconului exercita o presiune specială asupra porțiunii corespunzătoare emanațiilor interioare. Aceasta presiune determină gradul de conștiință pe care îl are o ființă. Dar „a vedea” înseamnă să fii martorul necunoscutului, să dezvălui esența a tot ceea ce există și să surprinzi cu coada ochiului o sclipire a incognoscibilului.

În această stare, vederea nu aduce niciun fel de alinare. Vizionarii pot să înnebunească la gândul ca existența este un ansamblu imposibil de înțeles. Superioara este înțelegerea profundă, care exclude afectul, pentru ca trăirile afective împiedică înțelegerea a ceea ce ai „văzut”. Așadar, „vederea” nu este realizată cu ajutorul ochilor. Ea este aliniere: „aliniera emanațiilor utilizate în mod curent reprezintă modalitatea de a percepe lumea cotidiană, în timp ce alinierea emanațiilor, care nu sunt niciodată folosite în mod obișnuit, reprezintă vederea” (Castaneda, 1999, 72).

Există chiar și o „voce a vederii”: este un lucru misterios și inexplicabil, care apare atunci când vizionarul este antrenat într-o experiență de „vedere”. Carlos „vede” atunci când apa sau oglinda îi deschid viziunea înfricoșătoare a unei alte lumi. Percepția noastră este rezultatul mișcării punctului de asamblare, care selectează emanațiile interne și externe în vederea alinierii. Astfel, lumea este un univers de câmpuri energetice, alcătuit din emanările Vulturului, iar totalitatea emanațiilor care nu fac parte din banda umană reprezintă a doua atenție, necunoscutul, cealaltă lume: nagualul.

Infinitatea este tot ceea ce ne înconjoară. Un nagual este gol, dar „acea goliciune nu reflecta lumea, ci infinitatea” (Castaneda, 2003, 91). Ființa umană „văzută” este un conglomerat de câmpuri de energie ținute împreună de cea mai misterioasă forță din univers, o forță vibratoare care leagă între ele câmpurile de energie într-un tot unitar. „A vedea” înseamnă a glisa printre lumi. Cele două lumi, cea a conștiinței noastre și marea întunecată și necunoscută a conștientizării sunt suprapuse.

„Lasă-ți ochii în libertate; lasă-i să fie ferestre adevărate”!
(Castaneda, 1995 b, 209).

Anamaria Selu

Puterea, voința și intenția

Abstract: The complex of three concepts which make the subject of this study are explained – în don Juan's discourse convention – as projections of an impersonal, universal force that generates the existence and nonexistence in the same time. The article – conceived as an essay – analyses reflexively the philosophical (on one side) dimensions of such concepts and on the other, their significance în Castaneda's sistem of knowledge.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Power, Will, Intention, Reason, the Warrior

În lumea noastră, puterea, voința și intenția aparțin sferei gândirii și afectivității. Ele nu au chip, sunt vizibile numai efectele lor, pe care le resimțim în realitatea vieții cotidiene. Don Juan, șamanul yaqui din seria de volume ale lui Carlos Castaneda, înțelege cele trei concepte ca ipostaze ale forței impersonale, universale care da naștere existenței și non-existenței totodată. Mai mult, el nu vorbește despre concepte abstracte, ființări ideatice, ci despre adevărate trupuri ale puterii, voinței, intenției, la fel de concret reprezentate în planul realității ca orice obiect tangibil. Puterea are forma, poate fi atinsă, poate fi modelată, poate să vorbească, fără ca toate acestea să se întâmple în ordinea și în sensul realității pur raționale. Vorbim în termenii realului despre manifestări și forte la fel de „concrete” și de puternice ca realul, dar, cu toate acestea, ne plasăm sau suntem forțați să ne deplasăm punctul de asamblare în afara lumii obiectuale. Despre ce fel de realitate ne vorbește Don Juan Matus și cât de mare este asemănarea acesteia cu legile existenței umane se va putea observa analizând aceste trei concepte: Puterea, Voința și Intenția...

1. Puterea

The power rests on the kind of knowledge one holds. (The Teachings of Don Juan)

Între lumea de lucruri și lumea de forțe s-a creat cândva o fisura, mai apoi o prăpastie. Oriunde ne-am așeza suntem în exil, în afara situației în care am capătă puterea a le traversa pe amândouă cu aceeași libertate a spiritului; aceasta putere se dobândește în urma unui îndelungat și dureros proces de metamorfozare a ființei sau, mai bine zis, de recuperare a formei sale originare, de ajungere la „incandescența totală”. Puterea de cunoaștere însăși a suferit metamorfoze. Înainte, povestește Don Juan, șamanii puteau vedea direct energia, se percepeau unii pe alții ca pe câmpuri de energie.

Acum, recuperarea acestui dar necesita pierderea formei umane, care „da luptătorului libertatea de a-și aminti de el însuși ca și câmp de energie” (Castaneda, 1976, 54).

În același univers coabitează puterea ca forța impersonală, suprareala, și puterea tonalului, sfera ce ține de concretetea pământului și de legile realității manifestate în tipare și forme. Capcana și pericolul constau în pierderea libertății de a concepe gemelar ambele sfere de putere și de a deveni sclavul orb al uneia dintre ele, cel mai adesea al puterii tonalului. Controlul de sine se va genera nu din libertatea mișcării gândului, ci din teama de a pierde din vedere țărnul geometriei raționale a lumii. Paradoxal, puterea este cea care generează, naște, se creează, dar și cea care se face pe sine. „Power can meet only with power”. (Castaneda, E 1976, 112).

Un alt paradox al puterii: pe de o parte creează și distruge impersonal, aparent arbitrar, fiind străina rațiunii, exterioara ființei. Pe de altă parte, aparține acesteia din urmă, se personalizează în forma ei, se interiorizează, nefiind niciodată cu adevărat numai a individului. Ideea de posesiune în câmpurile puterii este un concept mai mult decât flexibil. Don Juan „spune ca forța care ne conduce destinele se găsește în afara noastră și că nu are nimic de a face cu acțiunile și cu actul nostru volitiv” (Castaneda, 1995, 43). Mai mult, „el (omul) trebuie să ajungă să realizeze ca puterea pe care aparent o dobândește, nu este, în realitate, a sa” (Castaneda, 1998, 116).

Cu toate acestea, puterea, la nivelul tonalului, ia forma omului și a temperamentului său. „— How does one store power, Don Juan? / — It depends on what kind of person the warrior is. My benefactor was a man of violent nature. He stored power through that feeling” (Castaneda, 1972, 164). Puterea personală este un dar care se cultiva ajungând să intermedieze întâlnirea ființei cu forța originară, fără chip. „Dacă avem destula, un singur cuvânt dezvăluit ar fi suficient pentru a ne schimba viața. Dar dacă nu avem destula putere personală, ne pot fi dezvăluite cele mai minunate părți de înțelepciune, dar revelația nu va avea nici cea mai mică importanță” (Castaneda, 1995, 127).

Puterea personală se manifesta și se creează în măsura în care individul este dispus să se ia de la capăt, în alt fel de raționament, atipic, să abolească asaltul realității tonalice asupra sinelui și să fie gata de salturi incendiare pe care să le poată controla fără urma de anxietate și obsesie.

Puterea și sentimentul thanatic

„Orice grăunte de înțelepciune care devine putere are moartea ca forță centrală (...) Orice este atins de moarte cu adevărat devine putere” (Castaneda, 1995, 138).

Puterea personală se naște din abandon, echivalent cu o formă de a muri, prin părăsirea rațiunii rigide a tonalului. Puterea ia naștere prin suferința, un proces dureros de desprindere de sinele tonal. În procesul acumulării puterii, la început, ucenicul simte ceva „ca o iritație „apoi ca o atingere caldă. și, la sfârșit, aceasta devine durere. O putere reală este întotdeauna însoțită de o suferință intensă” (Castaneda, 1995 b, 152). Puterea tonalului de a-și păstra prizonierul în legile sale în timp ce ființa se zbate să se metamorfozeze e la fel de mare și de intensă ca suferința însăși a nașterii. „Simțeam că eram împărțit în două; o parte din mine nu era deloc șocată și accepta orice din faptele lui don Juan și don Genaro, la adevărata lor valoare. Dar era o altă parte din mine care refuza sec, și aceasta era mai puternică” (Castaneda, 1995 c, 78).

Puterea, al treilea inamic al războinicului

În lipsa controlului rațiunii, puterea capricioasă devine o armă împotriva luptătorului, reușind adesea să-l învingă fără ca el să conștientizeze momentul și cauza înfrângerii sau fără ca măcar să știe de o asemenea înfrângere. Puterea nu îl părăsește, dar devine otrăvitoare pentru spirit. De aceea, puterea personală trebuie să fie clădită în primul rând pe claritatea minții și pe starea de awareness, de conștiință și de luciditate ce a învățat să se conducă prin hatisurile de forțe ale universului și prin sine fără a abandona controlul și a închide ochii”. Dacă înțelege ca, fără controlul rațiunii, claritatea și puterea sunt mai teribile decât orice oroare, el va atinge un stadiu la care totul va fi sub control” (Castaneda, E 1968, 186).

Puterea, avertizează don Juan, e cel mai teribil dușman. Cel mai ușor este să îi cedezi. Un om aflat în această situație aproape nici nu observă acest dușman care îl înlănțuie și, dintr-odată, fără ca măcar să-și dea seama, va fi pierdut bătălia. Puterea îl va fi transformat într-un om crud și capricios. „Un om înfrânt de putere moare fără a ști cum să o folosească. Puterea e doar o povară asupra sortii sale. Un astfel de om nu are nicio stăpânire de sine și nu știe când sau cum să-și folosească puterea” (Castaneda, 1968, 121).

Controlul asupra puterii se cucerește prin conștientizarea

faptului că puterea personala este o putere data, niciodată o posesiune, mai degrabă un împrumut în vederea câștigării unei batalii cu sine și cu rațiunea, sau un trofeu neprețuit al unei asemenea lupte a spiritului. Cu toate acestea, ființa nu poate câștiga războiul decât prin puterea personalizata care-i aparține doar lui și căreia trebuie să ajungă să-i cunoască resorturile. „Puterea e un lucru delicat. Este imposibil de fixat într-o definiție. Este intuiția asupra anumitor lucruri. Puterea e personala, aparține numai ființei care o posedă” (Castaneda, 1995 b, 64).

Paradoxal, puterea te stăpânește și ți se supune, este deopotrivă interioara, aparținând unui fond intim, ancestral și exterioara, impersonala. „Power is like that: it commands you and yet it obeys you” (Castaneda, 1997, 58). Ea da libertatea vrăjitorilor de a nu fi ținută în niciuna din lumi și apare numai după ce ne acceptăm soarta. „Când nu mai ai nimic de pierdut, devii curajos. Suntem temători numai cât timp mai avem o speranță” (Castaneda, 1997, 116).

2. Voința

It happens mysteriously. There is no real way of telling how one uses it. (Tales of Power)

Războinicul înțelepciunii se afla în căutarea voinței și în lupta pentru putere. Voința este o putere, nu un gând, un obiect sau o dorință. Prin voința interacționează cu lumea și-i imprimă un sens, o dezvoltare, o mișcare în armonie cu structura și intensitatea fibrelor noastre luminoase. Voința împlinește astfel relația dintre noi și lumea percepută. Mai mult, „poți percepe lumea prin simțuri la fel de bine ca și prin voință”. (Castaneda, 1995 c, 75).

Voința aparține așadar unei sfere de cunoaștere complementare, însă diferite de lumea percepțiilor pur senzoriale: mai degrabă sferei nagualului, vederii dinăuntru, prin vedere înțelegând totodată stăpânirea și identificarea cu lucrul perceput, mai mult decât cu simțul care percepe. Prin voința, obiectul asupra căruia se exercită devine el însuși putere, fără să o conțină intrinsec cu adevărat. „Când privim lumea sau când o auzim, avem impresia ca ceea ce se afla în ea este real. Când percepem lumea cu voința noastră știm că nu este atât de palpabilă și de reală pe cât credem. Voința e putere. Vederea nu este o forță, ci mai degrabă o cale de a trece dincolo de lucruri” (Castaneda, 1999, 58).

Voința există ca forță prin dar și în afara noastră („our will

operates în spite of our indulgence”). La fel cu puterea, voința se dezvoltă printr-o neîntreruptă căutare a sinelui (the quest of will) până în momentul în care, o dată cucerita, te face invulnerabil. Don Juan nu se referă la voința comună a locuitorilor tonalului, cea care duce la bun sfârșit lucruri ce trebuie și se pot realiza. În cazul acesta, rațiunea stăpânind asupra voinței este cea care trasează parcursul acțiunii.

Voința însă nu este gândire, nici curaj, nici denying. Mai mult decât atât, este nesupusă unei ierarhii raționale. Ea este forța spiritului de a se depăși, de a-și surclasa rațiunea, rămânând totodată în simbioză cu aceasta. „Voința este o putere. și de vreme ce este o putere, trebuie să fie controlată”. De data aceasta, controlul asupra voinței se realizează prin reluarea comunicării cu nagualul, nu doar printr-o concentrare înrâncenată asupra simțurilor. Carlos își descrie astfel trăirile în timpul unei pase magice pe care i-o aplica maestrul său: „îmi pierdusem controlul asupra mușchilor. Am încercat să pronunț câteva cuvinte, dar nu am reușit (...) Don Juan mi-a explicat ca trucul consta în voință”. (Castaneda, 1995 a, 155).

Don Juan vorbește despre Voința aflată dincolo de rațiune, deși strict controlată de aceasta, forța independentă care se manifestă prin noi, depășind, în sensul extraordinar, orice previziuni ale rațiunii. Voința acționează dincolo de limitele tonalului, prelungind astfel cucerirea nagualului: „este ceva ce omul folosește, spre exemplu, pentru a câștiga o bătălie pe care, după toate calculele sale, ar urma să o piardă (...) este ceva ce sfidează bunul simț” (Castaneda, 1995 a, 214). Se petrece astfel o depășire a rațiunii spre superrațiune sau spre voință, reușindu-se o revelare a puterii și un control cultivat asupra lumii obișnuite și asupra sinelui. Voința vine din adâncuri, de dincolo de trup, și se metamorfozează în lucruri și fapte existențiale. „Gândurile îmi erau foarte clare, trupul însă îmi era amorțit; nu-l simțeam. Am încercat din rasputeri să-mi rostesc gândurile dar în zadar (...) Absolut involuntar am întrebat Cine vorbește, cine vorbește? „(Castaneda, 1995 a, 127).

În reprezentările lui Juan Matus, voința se naște dintr-o asamblare a fibrelor ce alcătuiesc oul luminos, sau al doilea sine. Puterea personală se creează prin abandonul tonalului și părăsirea formei umane, în urma unor convulsii care, o dată ce încetează, lasă războinicului straniu sentiment că poate atinge în realitate orice

dorește „printr-un sentiment care iese din trupul său și care este voința”. Universul și ființa sunt creații luminoase alcătuite din fibre de putere incandescenta care formează structura interioara, dinamică a lumii. Puterea personala acumulata îndeajuns transforma voința într-o forță funcționala.

Voința vs. Rațiunea

Voința se dezvoltă în luptător în ciuda rațiunii dar nu străina de aceasta. Dispunem de două inele de putere încă de la naștere. Primul, rațiunea (reason and talking), este ceea ce susține lumea aceasta în legile omenesci ale gândirii. Al doilea este voința, niciodată folosită, dar mult mai copleșitoare decât rațiunea.

În Arta de a visa voința este descrisă drept controlul mișcării în starea de tranza halucinogena sau drept oprire a dialogului interior. Voința apare ca un control desăvârșit al celei de-a doua atenții sau controlul maxim al luminozității corpului ca și câmp de energie, o forță ce radiază din zona mediana a corpului „în urma unui moment de liniște absolută, de angoasă sau de tristețe profundă” (Castaneda, 1995 c, 189).

Voința ia naștere în tăcerea din urma convulsiilor ce însoțesc ruperea de legile tonalului, dând naștere intenției de a direcționa atenția secundă și de a o comanda. „The intent and the effect are will; they are tied together”. Tot voința este aceea care permite nu doar deplasarea punctului de asamblare, ci și menținerea acestuia în aceeași poziție, ceea ce permite asamblarea unor lumi diferite, fie că este vorba de tonal sau de lumile vrăjitorilor. „Aspectul aliniamentelor care păstrează punctul staționar este voința, iar aspectul care îl face mobil e intenția” (Castaneda, 1999, 167).

3. Intenția

One of the most haunting mysteries is how will, the impersonal force of alignment, changes into intent, the personalizing force.

(The Fire from within)

Intenționalitatea este forța vibratorie a conștiinței universului, presupunând o voință nestrămutată, inflexibilă. „Intent is what sends a shaman through a wall, through space, to infinity”. (Castaneda, 1981, 149). Lumea se creează din intenție, iar noi suntem sclavii acesteia, căci, mai mult decât orice, ea este forța personalizată care ne stăpânește, ne modelează sau ne mutilează, orientarea săgeții destinului, perseverența și scopul căutărilor. „It makes us act in the

world" (Castaneda, 1981, 68). Intenția oarba și nemiloasa devine, în cazul războinicului, un prieten.

Intenționalitatea ghidează voința și puterea, iar efectul sau prim este obținerea tăcerii interioare, apoi a controlului realității. Don Juan descrie the intent ca pe o forță compusă din „frugalitatea, sănătatea judecății și lipsa libertății de a inova” (Castaneda, 1995 b, 146).

Intenționalitatea funcționează ca un răspuns la actele predeterminate și obligatorii, de aceea un om al cunoașterii are nevoie de o judecată sănătoasă și sigură. De vreme ce toate actele sunt prestabilite, intenționalitatea trebuie să se caracterizeze prin lipsa libertății de inovare. Libertatea permisă este aceea a fixării privirii pe intenție, concentrarea voinței și urmarea căii ce se deschide prin aceste puteri de ghidare. „Unbending intent leads us to internal silence”.

Dacă voința reușea să fixeze punctul de asamblare a ființei, intenția reușește să-l facă să se deplaseze tocmai prin calitatea ei de a fi inflexibilă, nestrămutată. „De vreme ce aliniamentul este forța care se afla în toate, intenția e ceea ce face punctul de asamblare să se miște” (Castaneda, 1998, 147).

Întreg universul, dar mai ales percepția noastră asupra acestuia, însuși felul în care se assemblează realitatea, toate sunt efecte ale intenționalității, deopotrivă vârful săgeții și coarda elastică a arcului voinței. Intenția clădește edificii în fața noastră și ne da semne ca să nu ne rătăcim înăuntru. „Intent is the pervasive force that causes us to perceive. We do not become aware because we perceive, rather, we perceive as a result of the pressure and intrusion of intent” (Castaneda, 1999, 212).

Însăși moartea se naște dintr-o intenție a omului încă din momentul nașterii sale. Ceea ce înseamnă ca moartea poate fi abolită, tot printr-o intenție care să schimbe punctul de asamblare al ființei. Intenția este puterea care dirijează, susține și da forma puterii și voinței în strânsa legătura cu tot ce este viu. „Singura cale de a înțelege intenția este aceea de a o cunoaște direct prin acea legătura vie care exista între intenție și toate ființele. Vrajitorii numesc intenție indescriptibilul, spiritualul, abstractul” (Castaneda, 2000, 119).

A ajunge la rădăcinile creației, ale realității, înseamnă pentru șamanul Juan Matus o negare a acesteia, o deconstrucție și o recucerire a conceptelor pure printr-o trăire aproape tangibilă. Realitatea trebuie

desfăcuta ca o rodie coapta în care privirea urmează să caute miile de rodii nenăscute din miile de semințe care, în virtutea voinței, a puterii și a intenției, trebuie la rândul lor să nege rodia și să afirme dreptul la existența al nenascuților. În ce fel se va realcatui rodia ca realitate a germinației, va fi din nou efectul și sarcina unui efort de voință, putere și intenție. Forma corporalizării acestora rămâne un mister al existenței. De bună seamă, miracolul refacerii rodiei se va petrece în imediata apropiere a vitalității pământului.

Simona Ardelean Tonal și Nagual

Abstract: The article analyses two main concepts of Castaneda's new organisation of the world and knowledge. Through Tonal the world is organized in an attempt to eliminate the chaos. It validates the world by placing it on different layers and giving it labels. It is a perceivable reality but that cannot be modified. Nagual, on the other hand is that part of inner and external world that cannot be submitted to rules, which cannot be explained, named or touched. The peril consists in the invasion of the Tonal over the Nagual in an attempt to suppress it. So the apprentice, Carlos, learns to suppress the analogies, the differences, the comparisons and becomes able to see at the end of his initiation the lines of the world, the flowing energy and inner connection of the world apart of the common order of people.

Keywords: Shamanism, Carlos Castaneda, Tonal / Nagual, Sorcerer, „Doing” / „Not-doing”.

„Viața pe care o trăim acum e doar o nesfarsita viziune”.

(Carlos Castaneda, 1997, 221)

Dacă unui cititor i-ar trece prin minte să se aventureze prin lumea lui Carlos Castaneda ar trebui să se asigure că are spațiu și pentru un ghid de buzunar sau pentru o hartă care să îl îndrume în momentele de rastiște sau de prea încercata răbdare. Se va verifica în felul acesta încă o dată ca nimic nu e întâmplător în aceste cărți și ca hatisul care se incapatânează să se astearna înaintea cititorului e datorat incompletitudinii drumului parcurs.

Pentru acele momente cititorului i-ar putea veni în ajutor și distincția tonal/nagual cu care vom opera. E doar o parte, desigur, din ghidul de buzunar propus. Și mai e, mărturisesc, rezultatul unei lupte interioare pentru clarificarea unor concepte. Ca orice călător prins în lumea lui Castaneda, am fost la rândul meu pusă la încercare.

Vin dintr-o lume care operează cu concepte mai mult sau mai

puțin explicite, dar care au invariabil pretenția că au reușit din punct de vedere lingvistic să afirme ceva despre realitate sau existența.

Din punctul de vedere al antropologului, informația pe care o aduce Carlos Castaneda asupra noțiunilor mai sus menționate este următoarea: Tonalul (a cărui pronunție exactă este toh-na hl în culturile din Mexicul Central) este un fel de spirit pozitiv, de obicei un animal, pe care copilul îl obține în momentul nașterii și cu care e legat intim tot restul vieții. Michael Harner reia explicația dată de Castaneda încercând să o lămurească: „Incidentally, Castaneda contrasts the nagual with the tonal in a lengthy, if somewhat confusing discussion. The confusion can be somewhat dissipated if one understands that the tonal derives from the Nahuatl or Aztec term tonalli. This word referred especially to one's vital soul and the sign of one's day of birth, which was frequently an animal. The tonalli was part of an elaborate calendrical system with implications of predestination, somewhat analogous to one's sign in Western astrology” (Harner, 1990, 63). Pentru Harner, tonalul implica așadar ideea de predestinare a parcursului cuiva de la naștere la moarte. Experiența cotidiană din realitate imediată se crede a fi determinată de animalul tonal (nu e același lucru, vom vedea, cu animalul nagual legat de cealaltă realitate).

Explicația pe care Harner o da nagualului, fără a fi fundamental diferită de cea a lui Castaneda, este următoarea: „Among the Indians of México and Guatemala, the guardian spirit is commonly known by the term of nagual derived from the term nahualli. Nagual refers to both a guardian animal spirit and to the shaman who changes into that power animal (compound words derived from nahualli have the meaning of being disguised, masked)”. (Harner, 1990, 63). E firesc, completează el, să existe confuzii între animalul tonal și nagual, confuzii întâlnite uneori în literatura antropologică a Mexicului și Guatemalei, datorate învățării defectuoase a semnificației sau fuzionării sensurilor celor două animale care întruchiează nagualul și tonalul, realizate în vremurile coloniale de către unii băștinași mexicani și guatemalezi.

Dar lucrurile se complică evident atunci când explicației cu care vine Carlos pentru a arăta că știe carturarestă despre ce este vorba, don Juan îi opune o alta, vrăjitoarească. Urmează hatisul imaginilor complicate asupra cărora atrăgeam atenția dintru început. Complicate pentru Carlos și pentru noi, oameni ai lumii de concepte ordonate,

fiindcă cu greu le întrepătrundem sensul, dar și mai complicat de tradus pentru don Juan, care e pus să zugrăvească în sintagme logice indescriptibilul.

În cărțile lui Castaneda se acorda o importanță deosebită realității celeilalte, inexprimabile și imposibil de cunoscut în felul nostru obișnuit de-a fi. Cealaltă realitate aparține lumii vrăjitorilor: „For a sorcerer, the world of everyday life is not real, or out there, as we believe it is. reality or the world we all know is only a description [...] a description that had been pounded into me from the moment I was born” (Prefața la Castaneda, 1972). E momentul în care cititorul s-ar putea arata sceptic din două motive aparent fără legătura. Fie că îi este greu să accepte varianta unei alte realități guvernata de vrăjitori (ce șarlatanie!) atâta timp cât vine asemeni mie dintr-o lume a conceptelor și a raționalului; fie, dacă accepta nu fără oarecare rezerve existența unei lumi a forțelor iraționale, a puterilor oculte și a tuturor lucrurilor inexplicabile, îi vine greu să treacă peste ipostaza de „păcălit” dacă este să-i dea crezare lui Juan Matus. Adică să accepte faptul că nu a ales liber să vadă lumea așa cum spunem că este și ca trăiește iluzia unei independente personale în a aranja realitatea. Fiecare om care intra în contact cu un copil, completează don Juan, îl învață descriindu-i lumea așa cum la rândul-i a fost învățat să o vadă. Din momentul respectiv copilul e membru al unei societăți care a aderat la o convenție: „his membership becomes full-fledged, I suppose, when he is capable of making all the proper perceptual interpretations which, by confirming to that description, validate it” (Prefața la Castaneda, 1972).

Fiecare ființa umană are două entități separate, reduplicate, care devin active în momentul nașterii (nagual, tonal). Cunoașterea diferențelor dintre ele ține de domeniul „oamenilor cunoașterii”. Tonalul, spune don Juan, e ceea ce e angajat în a încerca să înțeleagă chiar acest termen. Prin tonal organizăm lumea, punem ordine în haos. Tot ceea ce cunoaștem și facem noi ca oameni e opera tonalului, toate elementele pentru care avem câte un cuvânt fac parte din tonal. Tonalul e tot ceea ce atinge ochiul și, deși tonalul nu poate crea sau schimba nimic, totuși el validează lumea pentru ca funcția lui e să judece sau să autentifice. Tonalul e așadar creatorul care nu creează nimic, însă el e acela care ne face să semănăm și să ne diferențiem. Exista un tonal personal și un tonal al timpului, exista o organizare

individuala și una colectiva.

Nagualul e partea din noi cu care nu avem de-a face deloc. E lumea în care nu exista cuvinte, nume, sentimente. Cuvintele prin care desemnam mintea, sufletul, intelectul pur, psihicul, energia, forța vitală, nemurirea, principiul vieții, Dumnezeu fac parte din lumea tonalului. Numind, clarificam după regulile de ordine ale lumii așa cum am fost învățați.

Nu se poate decide dacă tonalul și nagualul sunt înăuntrul sau în afara conștiinței noastre. Ceea ce se poate bănuie e ca ceea ce acționează e tonalul, iar marea artă la care acesta poate ajunge e să suprima orice manifestare a nagualului.

Până aici totul seamănă cu o expunere pretențioasă a unor informații la care nu avem acces sau cu o expoziție la care suntem invitați fiind în prealabil avertizați că nu ne-o vom putea imagina. Așa ca don Juan încearcă două imagini complementare sensului.

Una dintre ele este imaginea tonalului ca o insulă înconjurată de nagual. Pe insula sunt așezate conceptele, clasificările, sentimentele și toate celelalte. În jurul insulei da târcoale puterea. Acolo își are sălașul nagualul. El iese la suprafața când tonalul devine conștient de totalitatea eului, când își depășește incompletitudinea. Însă realizarea totalității se face doar pentru o clipă de către ființa care va muri. Așadar, nagualul intra în acțiune în momentul morții, când conștiința, memoria, percepțiile acumulate se dezintegrează.

Sau poți să ajungi la totalitatea eului doar când înțelegi ca lumea e mai degrabă o viziune, indiferent dacă ea ține de omul obișnuit sau de vrăjitor. Întâlnirile vizionare din experiențele cu plantele de putere la care participa Carlos se traduc în lumina învățăturilor lui Don Juan despre configurațiile lumii, ca fiind excursii în nagual, în necunoscut. Nagualul însă nu se va sfârși niciodată, fiind fără limită și creator. Insula tonalului are două părți: partea externă, hotarul și suprafața insulei, reprezintă partea de acțiune; partea internă e atribuită deciziei și judecății și este delicată și sensibilă. Fiind vulnerabil, tonalul se restrânge uneori, în special când e stânjenit. De aceea va avea nevoie de ajutor din partea nagualului, care fiind deja în mișcare, va prelua conducerea. Cele două părți conlucrează, dar faptul acesta îl știu doar luptătorii impecabili. Ei fac prin puterea personală posibilă ivirea la suprafața a nagualului pentru a susține tonalul.

Nimeni nu e capabil să supraviețuiască unei întâlniri deliberate

cu nagualul fără un prealabil antrenament și fără a respecta câteva reguli precise. Tonalul trebuie convins metodic că există și alte lumi care pot trece prin fata aceleiași ferește. Când ești față în față cu nagualul, deși pare ciudat, nu trebuie să te întorci spre stânga. Par elementele unui rit, dar don Juan asigură că sunt esențiale. Nu numai don Juan (profesorul ce îl ajută pe

Carlos, neofitul, șoptindu-i în urechea dreaptă învățătura sa), dar și don Genaro (benefactor, ce îi șoptește ucenicului în urechea stânga) face pentru Carlos diferențierea dintre cele două tipuri de realități. Carlos realizează că cei doi vorbesc în același timp, dar le percepe individual vorbirea pierzând simțul unității. Imaginea astfel obținută e o lume de lumini și de vid care vine și pleacă în același timp. E a doua imagine după cea a insulei care vine să-l lămurească pe Carlos asupra celor două lumi (Castaneda, 1976, 220).

Tot acum Carlos descoperă că tonalul poate fi redus la tăcere prin saturarea lui sau prin inundarea cu informație a dialogului interior. Deși conlucrează cu nagualul, tonalul nu știe că deciziile țin de lumea acestuia, deoarece atunci când credem că decidem nu este vorba decât de confirmarea faptului că ceva de dincolo de înțelegerea noastră a aranjat structura așa-zisei noastre decizii, iar tot ceea ce facem noi e doar să confirmăm.

Vrăjitorii lui Castaneda susțin că începând din momentul nașterii suntem plasați într-un fel de sferă care la început este deschisă, dar apoi se închide până ne izolează. Sfera e simbolul percepției prin care ne trăim toată viața. Dacă privim înăuntrul ei pe pereții interiori vom regăsi propria noastră reflexie, viziunea noastră despre lume. Ea începe ca o descriere care ne este dată din momentul nașterii până când „atenția noastră este prinsă în ea și descrierea devine vedere”.

Sarcina profesorului e să rearanjeze viziunea, pregătind ființa luminoasă până când benefactorul va deschide sfera din afara pentru a permite ființei luminoase o viziune a totalității sale. Viziunea interioară e imaginea echivalentă insulei tonalului. Curățarea și reordonarea insulei tonalului înseamnă regrouparea tuturor elementelor ei de partea rațiunii. Profesorul își fortează ucenicul la gruparea viziunii despre lume în partea dreaptă a sferei, partea specifică tonalului. Acest lucru face ca ucenicul să devină rațional, calm, să aibă forța de caracter și corporală. Esența constă în faptul că,

deși realizează importanta rațiunii, ucenicul conștientizează în același timp zona foarte restrânsă pe care aceasta ar trebui să o ocupe cu adevărat în pregătirea vrăjitorilor. Cealaltă parte a sferei e revendicată de ceea ce vrăjitorii numesc voința. De îndată ce profesorul curăță sfera percepției, benefactorul o deschide lărgind orizonturile. El îl duce pe ucenic în cât mai multe experiențe pentru ca mai târziu, prin rememorare, acesta să aibă cât mai multe repere. Aceasta sporește maleabilitatea punctului de asamblare (din imaginea energetică a fiecărui om văzut ca un ou luminos alcătuit din fire incandescente).

O altă distincție pe care trebuie s-o facem cu privire la tonal/nagual e aceea că, în cazul tonalului, verbul care l-ar putea caracteriza este a vorbi, iar în cazul nagualului verbul specific este a acționa (Castaneda, 1980, 260). Ființa noastră trebuie înțeleasă încă o dată ca o unitate cu două domenii: miezul ființei constă în acțiunea de a percepe, în timp ce magia existenței se revendică de la a fi conștient. A percepe înseamnă a avea acces la „primul cerc al puterii” ce instituie ordinea în lumea cotidiană. În ceea ce privește atenția nagualului, cunoștințele oferite de aceasta sunt plasate deasupra lumii obișnuite și pot fi atinse pe calea visatului (transformarea viselor obișnuite în vise care presupun un act volițional).

Cea de-a treia imagine care vine să completeze seria de lămuriri teoretice e o metaforă ingenioasă pe care o găsește don Juan. La Gorda descrie cum îi învață don Juan pe ucenici despre dualitatea crucială tonal/nagual. Pentru a le putea explica mai bine îi adună pe toți ucenicii și-i duce într-o vale pietroasă din munți. Don Juan ia cu sine o legătura mare cu tot felul de obiecte. De asemenea, unul dintre ucenici, Pablito, e pus să ducă cu el și o masă grea. După un drum lung sosesc în valea propusă ca destinație și sunt rugați să așeze masa exact în centrul văii și să aranjeze conținutul legăturii pe masă.

Prin intermediul acestor obiecte, don Juan explică diferența dintre tonal și nagual în felul următor: tonalul e ordinea pe care o conștientizăm în lumea cotidiană, dar și ordinea personală dusă pe umeri asemenea ducerii mesei pe umeri de către Pablito. Tonalul personal al fiecăruia dintre se aseamănă cu masa respectivă din acea vale pustie (un fel de insulă a obiectelor familiare). De cealaltă parte nagualul e mecanismul interior al lucrurilor (ține masa în loc) și se aseamănă cu vastitatea acelei văi pustii. Vrăjitorii își vor urmări tonalul de la distanță pentru a menține o bună perspectivă asupra

lucrurilor care se afla în jurul lor. De aproape, obiectele de pe masa par importante, dar de la depărtare masa respectiva abia ar fi vizibila.

După ce se amuza antrenându-i în jocuri de memorie (le sustrage din câmpul vizual diferite obiecte de pe masa), don Juan îi supune pe ucenici la un alt test, operând de această dată cu zona de sub masa, îndepărtând de acolo ba o pietricica, ba un bețigas. Cum niciunul nu-și amintește cu exactitate ce era sub masa, testul e relevant pentru felul în care ne raportam la nagual. Nagualul e zona de sub masa, probabil ultima care ne-ar putea atrage atenția.

O nouă exemplificare a simbolismului nagualului și tonalului e piramida „atlanților” din Tula, o piramidă aparținând civilizației toltece. Piramida, susținută de coloane de forma rectangulara și înconjurata de statui uriașe este interpretata de don Juan ca o reprezentare a „poziției Toltecului”, o postură magica pe care o adopta șamanul și echipa lui. Piramida în sine simbolizează un bărbat susținut de cele patru femei luptătoare, dreamers, reprezentând cele patru vânturi, cele patru direcții. „The Atlanteans are the nagual; they reprezint the order of the second attention brought forward. They are creatures of war but not of destruction”. La rândul lor, coloanele de forma rectangulara simbolizează „the order of the first attention, the tonal”, stalkers. „They are very peaceful and wise, the opposite of the front row”. (Castaneda, 1981, 18). Piramida din Tula e un ghid către a doua atenție. Ceea ce vedem azi e doar o piramidă aproape distrusă cu totul. Se spune ca: „some of the pyramids were gigantic not-doings, places for warrios to do their dreaming and exercice their second attention”. Tot ce făceau vrăjitorii acelor timpuri era înregistrat în cifre și desene care erau puse pe pereți.

Mai târziu, susține don Juan, au apărut un alt tip de luptători care nu au fost de acord cu ceea ce făceau vrăjitorii cu a doua lor atenție și au distrus piramida și tot ceea ce se găsea în ea. Don Juan crede ca luptătorii noi sunt luptători ai celei de-a treia atenții. Vrăjitorii erau prea preocupati de fixarea celei de-a doua atenții pentru a înțelege ce se întâmpla. Când și-au dat seama a fost prea târziu. Pentru don Juan nu numai ruinele culturilor trecute constituie un element periculos, ci tot ce înseamnă obiectul unei preocupări obsesive conține un potențial risc. De aceea piramidele „șamanice” reprezintă adevărate capcane pentru cei care încearcă să rămâna în a doua atenție. Piramidele sunt cu atât mai nocive pentru vrajtorii

neprotejați, pentru luptătorii fără forma cum este La Gorda.

În discuțiile lor asupra celei de-a doua atenții, maestrul și ucenicul sau se opresc și asupra unor întâmplări pe care le-au trăit și pe care încearcă să le explice prin acest concept. De pildă, Carlos își amintește de momentul în care don Juan îl împinge printr-o ușă și iese de cealaltă parte a zidului, nu așa cum ar fi trebuit, ci direct în strada, într-o piață aflată la doi kilometri depărtare. La Gorda emite ipoteza ca acel loc ar fi fost un punct de putere, o ușă de trecut de pe o linie paralela pe alta. De menționat ca din cunoștințele pe care le au, lumea aceasta și lumea de dincolo sunt așezate pe linii paralele. Partea stângă asigură drumul către lumea paralela celei în care ne aflăm acum. Pentru a ajunge acolo trebuie să trecem „the boundaries of affection” prin pierderea formei umane, respectiv a legăturii de dependență pe care o avem fata de cele din jurul nostru. Josephina, una din fetele din noua echipa de vrăjitori, își amintește trecerea din partea dreaptă a tonalului către partea stângă ca pe o trecere printr-un zid de ceață. „It is an accomplishment when a warrior had the serenity and the control to stop the rotation of that wall that is not inside us, but out there in the world and rotating when we moved our heads” (Castaneda, 1981, 101).

Partea dreaptă a împărțirii pe care o face zidul, tonalul, „encompasses everything the intellect can conceive of it”, în timp ce partea stângă, nagualul, „is a realm of indescribable features: a realm impossible to contain the words” (Castaneda, 1981, 163). Volumul din care cităm duce mai departe explicațiile asupra distincției cu care operăm: „on the right side, much energy and time is consumed in actions and interactions of our daily life [.] On the left side there is an inherent need for economy and speed” (Castaneda, 1981, 165). Economia de energie de care vorbește don Juan se obține prin suspendarea obositoarelor procese ale gândirii și a prinderii astfel a semnificației într-un mod direct și precis și mai cu seamă intens: „everything is perceived in one clump, one bulky mass of inextricable detail”.

Toate aceste lămuriri pe care Carlos le primește de la profesorul sau Juan Matus sunt efortul unor generații întregi de vrăjitori de a închea fragmentele risipite de cunoaștere într-un sistem de gândire și reguli care pot fi transmise mai departe. Însă învățarea înseamnă rememorare a principiilor după care este organizat universul, lucru

care este posibil abia după ce neofitul va parcurge etape și practici specifice (de pildă, trebuie să învețe să devină luptător impecabil prin reasezarea accentului pe lucrurile cu adevărat importante din viața prin intermediul unei practici ce se numește recapitulare) și asta deoarece „they were made to forget. The one who never forgot was Silvio Manuel and he engaged don Juan in the effort of bringing back the members of their group”. Și fiindcă Silvio Manuel e singurul care nu a uitat, el e cel care se va remarca între toți membrii echipei vrăjitorilor prin fenomenale „not-doings”: el descoperă ca ucenicul Carlos Castaneda nu e Nagualul potrivit fiindcă în loc să aibă patru compartimente în oul sau luminos nu are decât trei, ca identificarea La Gordei cu vântul de sud a fost greșită și ca ea ar trebui să corespundă de fapt vântului de nord.

Așadar cele două realități reprezintă distincția dintre o lume învățată, ordonată în concepte și convenții, și o altă lume la care pentru a avea acces trebuie să învățăm să o punem în umbra pe cealaltă („stopping the world”), eliberându-ne de sub influența ei și ajungând astfel la esența nelimitată în forme precise, rigide.

Distincția se referă și la modul de a percepe vizual (în termenii originali, „looking” pentru lumea omenească și „seeing” pentru lumea vrăjitorilor). Exista mereu tendința de a încerca să gândim cum trebuie să fie lucrurile. Or, cealaltă realitate tocmai aceasta ne învață, ca nu exista un mod corect, unic, ci descrieri diferite. „Seeing” e primul pas spre „stopping the world”: „stopping the world was indeed an appropriate rendition of certain states of awareness in which the reality of everyday life is altered because the flow of interpretation, which ordinarily runs uninterruptedly, has been stopped by a set of circumstances alie to that flow” (Prefața la Castaneda, 1972). Un exemplu graitor pentru a ilustra permanenta tendința de a ne păstra în siguranța lucrurilor pe care la stăpânim e episodul în care don Juan așază o bucată de pânză (obiect de putere, susține el) în câmpul vizual al lui Carlos (Castaneda, 1972, 185 – 186). Carlos nu identifica dintru început bucata de pânză ca o bucată de pânză, dar chiar în momentul în care începe să vadă dincolo de cârpa, el „rearanjează” înapoi perspectiva încât să privească din nou lucrurile în mod obișnuit. Asemenea eșecuri îl fac pe don Juan să recurgă la alte mijloace de a-l învăța pe Carlos ce este în spatele realității cu care e obișnuit. Fiindcă acesta organizează prin intermediul limbajului lumea, don Juan va

lucra pe teritoriul pe care Carlos se simte cel mai bine: „you are going to learn not-doing. We might as well talk about it because there is no other way for you to proceed. I thought you might câtch on to not-doing without my having to say anything. I was wrong”. (Castaneda, 1972, 187). Dar „not-doing is difficult and so powerful that you should not talk about it freely”.

Și cum îl învață don Juan pe Carlos ce e „doing” / „not-doing”? vorbindu-i despre felul în care instituim realitatea. Cuvintele lui se aseamănă cu explicitarea unor parabole și Carlos e nevoit să intre într-un ritm alarmant al subtilităților care vin să-i răstoarne orice încercare de contraargumentare. Discuțiile pornesc întotdeauna de la lucruri concrete, evidente, detalii cărora Carlos nu le dăduse importanța anterior: o pietricica, un gândacel, vântul, o pasare sau un animal. Toate acestea sunt elemente importante pentru lumea vrăjitorilor. „Take that rock for instance. To look at it is doing, to see it is not-doing”. A încerca s-o numești și s-o descrii prin atributele pe care în mod evident numirea le atrage după sine ține de „doing”, adică de actul ordonării în sisteme de valori și utilitate pe care îl facem în mod curent. În loc să creștem astfel cantitatea de informații pe care o avem despre un lucru, paradoxal am crede noi, o micșoram. Don Juan explica însă aceasta contradicție aparentă: micșoram involuntar cantitatea de informație deoarece limităm realitatea lucrului la cele acceptate convențional și nu trecem de frontierele pe care acestea le trasează: „if I could pick out the detail, the holes and depressions would disappear and I would understood what not-doing meant [...] doing makes you separate the pebble from the larger boulder”. Descrierea lucrurilor înseamnă identificarea lor în bazele unui mecanism la care ele participa și are ambițiosul tel de a descoperi funcționarea acestuia. A descrie înseamnă a fragmenta cunoașterea în scopuri imediate și a pierde din vedere ansamblul, legătura dintre lucruri. Scopul final al exercițiului e vederea celeilalte realități. A vedea pentru a cunoaște înseamnă a acționa în spiritul lumii obișnuite, dar a observa în ce fel relaționează energetic elementele lumii înseamnă „not-doing”.

Umbrele sunt porți ale non-acțiunii. Nu sunt palpabile sau supuse unor categorii stricte, nu pot fi raționalizate excesiv și reprezintă o forma continua a misterului de a nu fi decât contururi vagi, imprecise. Mai târziu, după ce va fi cumulat destula putere

personală, promite don Juan, Carlos va putea nu numai să vadă esența de dincolo de raționalizare, dar și să transforme respectiva pietricică în obiect de putere, adică se va putea sluji de ceea ce cunoaște.

Lumea pe care o descoperă Carlos atunci când încetează să analizeze rațional lumea în care nu te lași pradă imaginii. Există forme specifice ale acestui „not-doing”. Luptătorii impecabili în rândul cărora don Juan vrea să-l includă și pe Carlos sunt de două tipuri: visătorii și „stalkerii”. Visătorii au acces la lumea cealaltă prin „dreaming” ca „not-doing of dreams”, deoarece și visele pot întrerupe legătura cu felul în care suntem obișnuiți să le interpretăm sau să le descriem. Pentru aceasta există tehnici speciale: lui Carlos i se recomandă alegerea unui subiect pentru visat (găsirea mâinilor în vis) și exercițiul poate să-i reușească doar în măsura în care și oprește dialogul interior, ceea ce presupune mai mult decât simpla reducere a cuvintelor în încercarea de a opri gândirea, presupune utilizarea unui complex care are printre componentele sale și o manieră aparte de a privi (privirea focalizată) în schimbarea perspectivei asupra lumii.

În inițierea pentru deosebirea tipurilor de realități Carlos are parte de câteva întâmplări care îl ajută să se apropie de realitatea secundă. Una dintre ele este întâlnirea cu coiotul căruia îi vorbește conform indicațiilor lui don Juan (care îl sfătuiește să-și piardă importanța de sine: a te afirma înseamnă a cultiva legături care împiedică libertatea). Coiotul îi răspunde și Carlos ajunge să-l vadă sub forma de energie luminoasă, fluidă. Imaginea lui se va estompa și va face loc percepției liniilor lumii, manifestări active de esență: „I saw the lines of the world. I actually perceived the most extraordinary profusion of fluorescent white lines which crisscrossed everything around me [.]. The lines were constant and were superimposed on or were coming through everything in the surroundings” (Castaneda, 1972, 252). Ceea ce a reușit Carlos, explica don Juan, e să oprească „what people have been telling you the world is like” (Castaneda, 1972, 253), adică să treacă dincolo de aparenta convențiilor. Aceasta se întâmplă doar atunci când „one sneaks between the worlds, the world of ordinary people and the world of sorceres. You are now smack in the middle point of the two” (Castaneda, 1972, 254).

Cel care îl va ajuta însă propriu-zis să înțeleagă modul de utilizare al celui de-al doilea cerc de putere, întruchipând pentru o clipă realitatea secundă, e Genaro Flores, membru al echipei de

vrăjitori a lui Juan Matus. După atâtea lămuriri primite în cursul anilor de noviciat, iată cum rezuma Carlos întreaga sa experiență: „on my left side I had looked-up memories of don Juan and his party of warriors on their last day on earth, on my right side I had the memory of having jumped that day into abyss” (Castaneda, 1981, 300), păstrând astfel amintirea a doua vieți complet diferite de simțire și intelect în ubicuitate.

Dacă, pentru a accepta explicațiile pe care le primește odată cu Carlos din partea lui don Juan, cititorul are nevoie de o minte predispusa la jonglerii de imaginație, ceea ce ne releva ultima carte a lui Castaneda poate din nou să-i scindeze opiniile: fie ridică mirat din sprâncene ca în fața unei noi dar ingenioase teorii a conspirației (transferată în timpurile moderne din domeniul politicului în acela al invadării iminente realizată de ființe extraterestre), fie răsuflă ușurat ca a mai primit o ultimă indicație din partea ghidului care-i poate asigura energia unui ultim efort eroic de-a depăși hatiusul despre care vorbeam la început.

Revelația constă în faptul că orice ființă umană posedă două minți: una dintre ele este a noastră în întregime și ea este ca o voce șoptită care ne aduce întotdeauna ordine, claritate, finalitate. Cealaltă minte e o „instalație străină”. Acesta nu ne aduce decât conflicte, ambiții, îndoială și deznădejde, fiind rezultatul unui conflict transcendențial care ne afectează pe toți, dar de care numai vrăjitorii sunt conștienți în întregime.

Așa cum ne-a obișnuit pe parcursul celor unsprezece volume, Carlos încheie sceptic, concluzionând că împărțirea între tonal și nagual nu este o diferențiere ontologică sau cosmologică, ci una psihologică: „indiferent de ce spusese don Juan am interpretat acest lucru ca o explicație metaforică pentru dominația aparentă a emisferei stângi a creierului nostru sau cam așa ceva” (Castaneda, 2003, 198). Modul în care cititorului trebuie să interpreteze toate acestea rămâne însă la alegerea sa. Oricum ar fi, diferențierea tonal / nagual are complexitatea unui sistem filosofic.

Anamaria Stoia

Memoria secundă, a doua atenție și starea elevată de conștiință

Abstract: The article analyses inside the two types of perception Castaneda's system: the common attention, the „attention of the Tonal” (as the capacity to perceive the ordinary world) and the second

attention, the „attention of the Nagual” (as the sorcerers capacity to place their consciousness over the unseen, over the unusual). The two concepts are complementary and they have to be mastered by the initiate in order to attain a deeper perception and knowledge.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Second Memory, Second Attention, Hightened state of consiousness, Power, Tonal, Nagual

În încercările sale de a explica modul în care e structurat universul și cum funcționează acesta și, de asemenea, cum suntem formați noi oamenii, don Juan pornește de la două concepte esențiale – „tonal” (pronunțat „toh-na hl”) și „nagual” (pronunțat „nah-wa hl). Fiind dificil de înțeles pentru o minte occidentală, don Juan folosește numeroase expresii plastice pentru a ușura comprehensiunea lor. El explica, astfel, ca fiecare ființa umană are două părți care devin active și operative în momentul nașterii – una este „tonalul”, iar cealaltă este „nagualul”.

În termeni foarte generali la început, don Juan descrie „tonalul” drept „everything we are [...] everything we have a word for is the tonal” (Castaneda, 1976, 122). Mai mult, susține el, nu exista o lume în sine, așa cum suntem noi obișnuși să credem, ci doar „a description of the world which we have learned to visualise and take for granted” (Castaneda, 1976, 122). „Tonalul” e cel prin care înțelegem lumea, cel care face regulile. El este „the organizer of the world [...] on its shoulders rests the task of setting the chaos in order. [...] The „tonal” is what makes the world” (Castaneda, 1976, 121). Așadar, „tonalul” e cel care organizează lumea, formează lumea și înțelege lumea. Până și Dumnezeu este un obiect al „tonalului”, alături de toate fenomenele sau imaginile care apar în conștiința normală.

„Nagualul” e și mai greu de definit. Practic el nici nu poate fi explicat în termeni raționali, căci el este dincolo de înțelegerea omenească: „The nagual is the part of us for which there is no description – no words, no names, no feelings, no knowledge” (Castaneda, 1976, 124). În momentul nașterii, spune don Juan, facem toți parte din „nagual”, dar apoi, prin învățarea modului convențional de a percepe, strălucirea nagualului începe să palească: „Then, the starts to develop and it opaques the shine of the, it overwhelms it. From the moment we become all we do nothing else but to increment that old feeling of incompleteness which accompanies us from the

moment of our birth, and which tells us constantly that there is another part that gives us completeness" (Castaneda, 1976, 126). Așadar, „nagualul” este cealaltă jumătate adormita din noi, pe care o simțim ca pe o mare absență. „Nagualul” e indescriptibil și inexplicabil, așa cum recunoaște și don Juan. El transcende rațiunea și individul în același timp, singurele cuvinte de care poate fi legat fiind: zbor, plutire, pace, conștientizarea multiplicității eurilor și transcenderea lor.

O altă încercare de a explica dualitatea „tonal” / „nagual” în termeni practici este cu ajutorul unei metafore obiectuale. Astfel, don Juan le oferă ucenicilor o masă și o legătura grea cu multe obiecte pe care îi pune să le care într-o vale îndepărtată. O dată ajunși în mijlocul vailor pustii, el așază toate obiectele pe masă și explică faptul că „tonalul” reprezintă masa cu toate obiectele de pe ea: „tonalul era ordinea pe care o conștientizăm în lumea noastră zilnică și, de asemenea, ordinea personală pe care o ducem pe umeri de-a lungul vieții, așa cum au carat ei masă și legătura. Tonalul personal al fiecăruia era ca masă în acea vale, o mică insulă plină de lucruri care ne sunt familiare. Pe de altă parte, nagualul era sursa inexplicabilă care ținea masă aceea în loc și era ca vastitatea acelei văi pustii” (Castaneda, 1995 c, 302). Aceasta este probabil cea mai sugestivă comparație datorită caracterului ei vizual. O altă definiție, mai abstractă, descrie „tonalul” ca fiind „o reflexie a celui indescriptibil necunoscut care este plin de ordine”, în timp ce „fiecăruia dintre noi nu este decât o reflexie a celui indescriptibil din care conține totul” (Castaneda, 1995 c, 328).

„Tonalul” mai este denumit „partea dreaptă” și reprezintă tot ce poate cuprinde intelectul, iar „nagualul” este numit și „partea stângă”, un domeniu imposibil de cuprins în cuvinte.

Definirea acestor doi termeni este necesară pentru a aborda în continuare conceptele care fac obiectul acestei lucrări. Don Juan susține că esența ființei noastre o reprezintă acțiunea de a percepe și că „magia existenței noastre este acțiunea de a fi conștient”. Pentru acesta, percepția și conștiința alcătuiesc o singură unitate „funcțională și inextricabilă, care are două domenii. Prima e, respectiv capacitatea oamenilor de a percepe și a-și plasa conștiința asupra lumii obișnuite pe care o reprezintă viața cotidiană”. El dă nume acestei forme de atenție „primul cerc al puterii”, definindu-l drept „capacitatea noastră teribilă de a institui ordinea în modul nostru de a percepe lumea cotidiană”. Celălalt domeniu este „atenția nagualului”, respectiv

„capacitatea vrăjitorilor de a-și plasa conștiința asupra lumii neobișnuite”, denumită și „al doilea cerc de putere”, sau, în alte cuvinte, „capacitatea absolut uimitoare pe care o avem cu toții, dar pe care numai vrăjitorii o folosesc, de a stabili ordinea în lumea neobișnuită” (Castaneda, 1997, 266).

Complementaritatea celor două atenții este exprimată și în alte cuvinte – ele sunt ca două fete ale aceluiași lucru: „fiecare luptător toltec are două fete și se găsește cu fata în două direcții opuse. A doua fata este a doua atenție” (Castaneda, 1997, 303).

Deci un alt nume pentru „atenția nagualului” este „a doua atenție”, sau „al doilea cerc de putere”. Folosind imaginea de mai sus cu masa plină de obiecte într-o vale imensa, don Juan explica faptul ca, fiind imposibil a prelua imensitatea nagualului, „vrăjitorii își iau ca domeniu de activitate zona aflată direct sub insula tonalului, indicată prin descrierea a ceea ce se afla sub masă. Zona aceea era domeniul a ceea ce el denumea drept a doua atenție, sau atenția nagualului, sau atenția de sub masă. [...] El a spus ca atingerea celei de a doua atenții făcea din cele două atenții o singură unitate, iar acea unitate era totalitatea eului” (Castaneda, 1997, 283). Așadar, unul din scopurile vrăjitorilor este de a trece, prin cea de a doua atenție, în nagual, ceea ce înseamnă cunoașterea și confruntarea cu cealaltă parte din noi și realizarea, în acest sens, a deplinătății eului și mai apoi cucerirea libertății totale a conștiinței.

Modul în care este focalizată cea de-a doua atenție pentru a facilita trecerea în nagual presupune mai multe tehnici, aparent fără coerență între ele. Una din cele mai importante este „visatul”. Don Juan spune ca primul nostru cerc de putere este „angajat foarte de timpuriu în viețile noastre și ca trăim cu impresia ca asta e totul pentru noi. pe care-l avem „rămâne ascuns pentru o imensă majoritate dintre noi, fiindu-ne dezvăluit doar în momentul morții. Totuși, exista o cale de a-l atinge, accesibilă fiecăruia dintre noi, dar pe care o parcurg doar vrăjitorii, iar aceasta este. este în esență transformarea viselor obișnuite în probleme care presupun un act volițional” (Castaneda, 1997, 268).

De altfel, „voința”, ca opusă „rațiunii”, are un rol esențial în realizarea multor tehnici de depășire a atenției tonalului. Vrăjitorii spun ca prin voința pot asista la efectele nagualului, în timp ce, prin „rațiune”, nu suntem decât martori la efectele tonalului. Voința tine în

mare de forță și capacitățile întregului „corp”, spre deosebire de „rațiune”, care se rezuma la a interpreta și la aștepta confirmarea propriilor speculații. „Voința” este cea care deține controlul celei de-a doua atenții. Don Juan definește voința drept „controlul maxim al luminozității corpului ca un câmp de energie; sau poate fi descrisă ca un nivel de abilitate, sau o stare de a fi care apare brusc în viața normală a unui luptător. Ea este simțită ca o forță care radiază din partea mijlocie a corpului, precedată de un moment de absolută tăcere” (Castaneda, 1998, 146).

Revenind la „visat”, trebuie să adăugăm ca acesta nu se referă la genul de vise pe care le cunoaștem noi, ci devin, după mult exercițiu, vise conștiente, manipulabile de către cel care visează. Alte căi care ajută la „răsturnarea” atenției tonalului sunt „oprirea monologului interior” și „oprirea lumii”, lucru ce se realizează cu ajutorul contemplării. Don Juan numește momentul în care prima atenție nu se mai fixează pe nimic „oprirea lumii”: „Don Juan spusese că, o dată ce ne oprim dialogul interior, oprim și lumea. Acesta era o descriere operațională a unui proces de neconceput, anume acela de a-ți focaliza a doua atenție” (Castaneda, 1997, 296). De fapt, „visătorii” trebuie să contemple pentru a putea visa și apoi trebuie să caute visele lor în contemplare”.

(Castaneda, 1997, 297). În timpul „visării”, explică don Juan, ne aflăm în celălalt eu, concept care va deveni relevant în cele ce urmează.

În paralel cu lecțiile teoretice pe care don Juan i le da lui Castaneda, pe un alt plan, de care ucenicul nu este conștient multă vreme, are loc un proces de învățare „practica” prin care îi sunt inserate, într-o zonă absconsă a conștiinței, experiențe directe ale teoriilor expuse într-o stare de conștiința normală: „În stare de conștiința normală vrăjitorul îl învață pe ucenic conceptele și procedurile de baza, iar în cea de-a doua atenție îi da explicații abstracte amănunțite. De regulă, ucenicii nu-și amintesc deloc aceste explicații, deși le înmagazinează cumva absolut intacte în memoria lor. Vrăjitorii susțin ca particularitatea specifică memoriei și misiunea de a-și aminti înseamnă ca de fiecare dată când cineva intra în cea de-a doua atenție, punctul de asamblare este într-o altă poziție” (Castaneda, 2000, 71). Prin manipularea corpului energetic și prin modificarea poziției punctului de asamblare din oul luminos, vrăjitorii încearcă răsturnarea viziunii despre lume.

În sensul acesta Carlos are, de-a lungul anilor de început ai inițierii lui, numeroase senzații de pierdere a memoriei, de trecere în zone misterioase ale conștiinței, pe care însă în stare normală nu și le amintește decât vag sau deloc: „I-am spus lui don Juan că aveam niște senzații inexplicabile [...] i-am spus că mai avusesem aceeași senzație și înainte și că pare să fie un „lapsus momentan”, un fel de întreruperi în fluxul conștiinței mele. Ele se manifesta totdeauna printr-un soc în corpul meu. [...] n-am putut să i le descriu decât ca pe niște momente de uitare, sau că eram distrat [...] Păreau să izvorască dintr-o zonă independentă de tot ce cunoșteam” (Castaneda, 1995, 157). Alte senzații de acest gen apar destul de des de-a lungul primilor ani: „era altceva ce știam, o amintire pe care o parte din mine nu voia să o elibereze” (Castaneda, 1998, 126); „Îmbrățișând-o pe La Gorda, mi-a revenit sentimentul de mai devreme că, ceva în mine, care era închis, ascuns într-o nișă la care nu puteam ajunge, era gata să erupă. Aproape am știut despre ce era vorba, dar am pierdut acel ceva imediat ce l-am atins” (Castaneda, 1998, 41). Aceste memorii înmagazinate și inaccesibile până la un moment dat devin de o reală importanță în urma momentului crucial în care, după ani de învățături și practici, don Juan și don Genaro dispar din lumea fizică printr-un magistral salt în abis. De aici încolo, ceea ce trebuie să facă ucenicul e să-și amintească învățăturile pe care „corpul” în ansamblul lui le cunoaște.

În explicațiile pe care le da despre diferitele moduri de a percepe, don Juan susține că suntem capabili să percepem simultan în două moduri diferite, dar că de obicei alegem să reținem informații doar pe o singură cale, cea pe care suntem obișnuiți să o folosim. Carlos realizează acest lucru la un moment dat, spunând: „probabil că toți percepem în mod continuu în ambele maniere, dar preferăm să izolăm una pentru amintire și s-o eliminăm pe cealaltă, sau poate să o înregistrăm undeva, așa cum făcusem și eu. În anumite condiții de stres ori de resemnare, memoria secundă iese la suprafață și atunci putem avea două amintiri distincte ale aceluiași eveniment” (Castaneda, 1997, 266).

Cealaltă cale de a percepe nagualul este „memoria secundă”, ce ține de „partea stângă”, de atenția nagualului, sau a doua atenție. Ea implică și înțelegerea rolului „corpului luminos” și al „dublului”, „al corpului din vis” și al „celuilalt eu”. Corpul fizic este corpul obișnuit, iar corpul luminos este un cocon de lumină pe care îl percep doar cei care

„vad”. Prima atenție conține conștiința corpului fizic, iar a doua atenție este conștiința corpului luminos. „Corpul din vis”, denumit și „dublura” sau „celălalt”, o replică perfectă a corpului fizic al visătorului, este cel care ajută la creșterea timpului de conștiință din timpul „visatului”.

În a doua atenție au loc numeroase experiențe pe care Carlos, împreună cu La Gorda, reușesc să le activeze doar după mulți ani de la desfășurarea lor. Prin oprirea monologului interior și intrarea în „visare” corpurile lor încep să-și amintească. Prin „visarea împreună” cei doi își aduc aminte de lucruri la început inexplicabile pentru ei, experiențe ca „împărțirea lumii”, amintiri despre femeia Nagual, sau trecerea din tonal în nagual și invers: „m-a copleșit o amintire foarte curioasă. Nu era sentimentul a ceva, ci efectiv amintirea dura a unui eveniment. Mi-am amintit ca odată eram cu don Juan și cu un bărbat, a cărui fată nu o mai rețineam. Noi trei vorbeam despre ceva ce eu percepeam a fi o trăsătură a lumii. La vreo trei, patru metri în dreapta mea era un banc de ceată gălbuie și care [...] împărțea lumea în două” (Castaneda, 1998, 107). Sau: „Scuturile mele verbale și intelectuale erau insuficiente pentru impactul amintirii femeii Nagual” (Castaneda, 1998, 126). În altă parte găsim: „În privința scenei din, am constatat că fusese o repetare perfectă a ceea ce ni se întâmplase în viața la un moment dat și într-un anumit loc” (Castaneda, 1998, 137).

Așadar, memoriile reziduale sunt aduse în prim plan prin „visat” și cu ajutorul „voinței”, care aparține celui alt eu. Carlos și La Gorda, o altă ucenică a vrăjitorilor, practica timp de doi ani „visatul împreună” pentru a pune cap la cap toate amintirile înmagazinate în memoria secundă de-a lungul anilor. Scopul rezolvării acestui puzzle este aprofundarea și înțelegerea la un nivel mai abstract al învățăturilor lui don Juan. Practic aproape toate învățăturile din plan conștient sunt acompaniate în planul memoriei secundă de contrapartea lor practică.

După cum observam, pe lângă faptul că își învață ucenicii să practice tehnicile șamanice pe cont propriu, don Juan sau don Genaro după caz, fortează, prin metode sofisticate, modificarea nivelului de percepție al acestora, și reușesc să înregistreze în zone misterioase ale conștiinței experiențe care să completeze și să activeze mai apoi căile de intrare în diferite niveluri de conștiință.

Așa se întâmplă și în cazul mult discutatei intrări în nagual, care se face atât conștient, cât și fără ca ucenicii să știe ca li se întâmplă acest lucru. Prin manevrare corporală, prin lovitura Nagualului (pasa

magica de mișca poziția punctului de asamblare spre stânga), cu ajutorul halucinogenelor, sau prin „șoptirea în urechi”, don Juan și don Genaro își aduc ucenicii în stări avansate de conștiință. Practic ei dezasamblează percepția normală a lumii pentru a-i ajuta pe aceștia să devină martori la măreția nagualului. Carlos are parte de nenumărate astfel de experiențe produse fără voința sa, ci determinate de manevrele învățătorilor: „Mi-au șoptit în urechi până când am avut senzația că eram împărțit în două. Am devenit o ceata galbena care simțea totul direct. Adică puteam cunoaște lucrurile. Nu existau gânduri; existau doar certitudini. [...] Următoarea senzație pe care mi-am putut-o aminti cu claritate a fost o undă de exaltare și plăcere. Vibram tot” (Castaneda, 1995 c, 243).

Pierderile de memorie se datorează atingerii nagualului: „Ceea ce numești tu lapsusuri și senzații este!” (Castaneda, 1995 c, 158), îi spune don Juan ucenicului său. Inițial, Carlos nu poate explica aceste stări decât prin intermediul senzațiilor pe care le-a trăit în acele momente: „am simțit o senzație de zăpăceala, aproape ca o indiferență, ca și cum nu m-ar mai fi interesat nimic cu adevărat. Apoi senzația de zăpăceala s-a transformat într-o concentrare hipnotizantă. Era ca și cum aș fi fost aspirat cu totul, încetul cu încetul. Ceea ce prinsese și atrăsese atenția mea era senzația clară că eram gata să mi se dezvăluie un secret însemnat și că nu voiam să se interfereze nimic cu o astfel de revelație” (Castaneda, 1995 c, 193). În altă parte găsim trăiri asemănătoare: „Eram fără îndoiala eu, dar nu eram solid. Eram mai degrabă ca o ceata strălucitoare, o ceata gălbuie, care nu avea sentimente. Din punctul de vedere al percepției mele, puteam distinge doar o masă enormă de lumi extraordinare. Simțeam de asemenea și mișcare. Efectul era asemănător cu acela de a fi atras de un vid care nu mă lăsa să mă opresc. De câte ori mișcarea mea părea să se diminueze și-mi puteam focaliza atenția asupra lucrurilor, vidul mă trăgea din nou [...] Lumea din jurul meu venea și pleca în același timp, de aici efectul de vid. Puteam vedea două lumi separate; una era cea care trecea de mine și cealaltă care se apropia de mine [...] am avut două realizări fără concluzia unificatoare” (Castaneda, 1995 c, 222).

Aceste experiențe sunt identificate mai apoi ca fiind trecerea în nagual, confruntarea cu necunoscutul infinit. Eforturile lui don Juan în acest sens au scopul de a-l conduce pe ucenic spre celălalt eu. Printr-o lovitură bruscă în coloana sau în omoplati (manipularea oului

luminos), Carlos este transportat brusc într-o stare elevată de conștiință, trecând de pe partea dreaptă a conștiinței – tonalul, pe partea stângă – nagualul, parte în care lucrurile sunt înțelese total și direct. Trecerea în nagual este declanșată de cei doi vrăjitori de multe ori pe neașteptate: „don Juan și don Genaro au venit lângă mine, s-au lăsat pe vine și au început să-mi șoptească în urechi [...] Am început să mă mișc înainte și înapoi ca o frunză. Apoi capul meu și-a pierdut greutatea și tot ce a rămas din „mine” era doar un centimetru pătrat, un strop, un reziduu micuț [...] apoi pepita aceea a părut ca explodează și eram într-o mie de piese [...] eram conștiința însăși” (Castaneda, 1995 c, 317), sau, altă dată: „don Juan mi-a dat o palmă peste spate, ajutându-mă să trec în starea de conștiință elevată. [...] Îndată ce am revenit în starea de conștiință elevată, am simțit o senzație stranie [...] începusem să percep acele stări de neînțeles ca adevăratul meu Eu [...] în acele stări mă simțeam împlinit, întreg, ca și când nu-mi lipsea nimic” (Castaneda, 1999, 69).

La revenirea ucenicului în starea de conștiință normală, don Juan îi explică lui Carlos că tocmai l-a ajutat să fie martor la necunoscutul despre care nimeni nu poate vorbi. Apoi îl aruncă din nou în această imensitate, spunându-i ca „trebuia să las aripile percepției să se desfășoare și să atingă și dintr-odată, fără să fiu conștient ca trec dintr-unul în altul înainte și înapoi” (Castaneda, 1995 e, 317). Descrierea stării extatice care urmează este dintre cele mai impresionante: „Am avut senzația că sunt răsucit și aruncat și apoi iar acea cădere cu o viteză colosală. Apoi am explodat. M-am dezintegrat. Ceva în mine a cedat; a eliberat ceva ce am ținut închis toată viața [...] Nu mai exista acea unitate scumpă mie care o numeam. Nu mai era nimic și totuși acel nimic era plin. Nu era lumina sau întuneric, rece sau cald, plăcut sau neplăcut. Nu eram nici în mișcare, nici nu pluteam sau staționam, nici nu eram o unitate singulară, un eu, așa cum sunt obișnuit să fiu. Eram un miliard de euri care erau toate, o colonie de unități separate care aveau o legătură specială una cu alta și se uneau inevitabil ca să alcătuiască o singură conștiință, conștiința mea umană. [...] Un mod de a descrie acea senzație unificatoare ar fi să spun ca acele pepite de conștiință erau răspândite; fiecare dintre ele era conștiința de ea însăși și niciuna nu era predominantă. Apoi ceva le strângea, se uneau și apăreau într-o zonă unde toate erau adunate într-un manunchi, „eul” pe care îl cunosc” (Castaneda, 1995 c, 318).

Această experiență abisala reprezintă intrarea în eul total, aventurarea în nagual sau, altfel numita, starea ridicată de conștiință. Intrând în nagual, va afla Carlos mai încolo, vrăjitorul instruit poate să-și modifice insula tonalului: „poate să-și lase manunchiul de sentimente să se aranjeze în orice mod posibil” (Castaneda, 1995 e, 322), deci să ia orice formă posibilă. În același timp, prin faptul că a fost martor la indescriptibilul nagual, Carlos a „văzut” într-un mod diferit – cel instituit de șamani, și a avut ocazia să-și cunoască dublura, celălalt, ființa luminoasă. Pentru a reuși pe această cale, don Juan insistă asupra faptului că numai prin „voință” se poate asista la efectele nagualului, iar prin „rațiune” nu suntem decât martori la efectele tonalului (Castaneda, 1995 c, 327). Rolul profesorului fiind de a modifica modul de percepție al ucenicului, el trebuie să reordoneze tonalul (centrul suprem al „rațiunii”) și să curețe nagualul (centrul suprem al „voinței”).

Cerând, în continuare explicații despre stările extraordinare pe care le-a avut, lui Carlos i se răspunde că „este imposibil să explic ce s-a întâmplat cu tine [...] aripile percepției tale erau făcute să atingă totalitatea ta. Noaptea trecută ai trecut înainte și înapoi din nagual în tonal de mai multe ori [...] și percepția ta și-a desfăcut aripile când ceva din tine și-a dat seama de adevărata ta natură. Ești un manunchi [...] Nagualul este indescriptibilul. Toate sentimentele posibile și ființele și eurile plutesc în el ca niște plute, liniștite, nealterate, pentru totdeauna. (Castaneda, 1995 e, 321)

Aceste stări de conștiință înalte sunt, așa cum am văzut, înmagazinate în zone misterioase ale ființei; în felul acesta se explică memoria secundă din care rasar acele amintiri inițial inexplicabile și aparent incoerente: „În starea de conștiință elevată eram capabil să arunc o privire spre trecutul imediat și să-mi amintesc totul despre mine; puteam explica amănunțit tot ceea ce făcusem în starea normală sau de elevație; țineam minte până și neputința de a-mi aminti. Însă îndată ce reveneam la nivelul normal de conștiință obișnuită, nu reușeam să-mi amintesc nimic din experiența trăită în starea elevată, nici dacă viața mea ar fi depins de ea”. (Castaneda, 1999, 70). Aceasta capacitate de a percepe diferit este, de fapt, capacitatea de „a vedea” diferit, așa cum o numesc vrăjitorii: „înseamnă să dezvălui esența a tot ce există, să fii martor al necunoscutului” (Castaneda, 1999, 71). Ucenicul nu-și amintește experiențele din nagual fiindcă în acele

momente el „vedea” diferit și alte zone ale ființei sale erau active.

În lecții care devin tot mai complicate pe parcursul întrunirilor, don Juan explica rolul conștiinței în raport cu universul. Astfel, „Vulturul” este cel care guvernează destinul ființelor vii. El este cel care generează conștiințe, dar se și hrănește cu ele după ce acestea s-au eliberat din planul material. „Vulturul” emana niște fibre luminoase care sunt numite „emanațiile Vulturului”, sau câmpuri energetice. Ființele umane sunt și ele alcătuite din emanațiile Vulturului și sunt, în esență, bule de energie luminoasă.

În continuare, don Juan explica faptul ca „fiecare dintre noi este învăluit într-un cocon care cuprinde o mică porțiune din aceste emanatii. Starea de conștiința este realizata de presiunea constanta pe care emanațiile din afara coconului, numite emanatii libere, o exercita asupra celor din interiorul coconului. Aceasta conștiința da naștere percepției, care se produce când emanațiile din interiorul coconului se aliniază cu emanațiile corespunzătoare din exteriorul lor. [...] Următorul adevăr este acela ca în fiecare dintre noi exista un agent numit punct de asamblare, care selectează emanațiile interne și externe, în vederea alinierii. Alinierea pe care o percepem drept lume este produsul punctului specific în care punctul nostru de asamblare este localizat pe coconul nostru” (Castaneda, 1999, 128). Noi percepem lumea în modul în care suntem obișnuiți deoarece punctul nostru de asamblare este fixat într-o anumită poziție care, datorită obișnuinței, a devenit, la majoritatea oamenilor, permanenta. În acest sens, „vederea” înseamnă alinierea la tipuri de emanatii care nu sunt folosite în mod obișnuit. Ceea ce trebuie să facă vrăjitorii este să fixeze cu ajutorul conștiinței emanațiile din interior, care sunt în permanenta mișcare, și să le alinieze cu cele din afara: „Cum, prin firea lucrurilor, emanațiile libere sunt făcute să fixeze ce se afla în interiorul coconului, șiretlicul conștiinței este de a lasa emanațiile de fixare să se contopească cu ceea ce se afla în interiorul nostru. Vizionarii cred că dacă lasam să se producă acest lucru, atunci devenim ceea ce suntem de fapt – un fluid în permanenta prefacere, etern” (Castaneda, 1999, 75).

Emanațiile scoase în evidenta de prima atenție constituie partea dreaptă, conștiința normala, lumea pe care o cunoaștem. Emanatiile necunoscute din interiorul coconului nostru sunt activate cu ajutorul celei de a doua atenții, numita și partea stângă, nagualul. Împingerea

conștiinței în poziția altor emanatii este realizata, după cum am spus, prin lovitura nagulaului, constând în crearea unei adâncituri în coconul luminos și în mutarea punctului de asamblare. Explicând starea de conștiința elevata din aceasta perspectiva, don Juan susține ca „lumina conștiinței creata de adâncitura ar trebui să fie numita pe drept atenție elevata temporara, deoarece scoate în evidență emanațiile care sunt atât de apropiate de cele obișnuite, încât schimbarea este minima. Totuși, schimbarea generează o mai mare capacitate de înțelegere și concentrare și, mai presus de orice, o mai mare capacitate de a uita. Vizionarii știau exact cum să folosească aceasta schimbare pe scara calității. Ei ca numai emanațiile din jurul celor pe care le folosim zilnic devin brusc luminoase, după lovitura nagualului. Cele mai îndepărtate rămân nemișcate, ceea ce înseamnă ca, în timp ce sunt într-o stare de atenție elevata, ființele umane pot lucra ca și când ar fi într-o lume a vieții de zi cu zi. [...] starea durează doar atâta timp cât rămâne adâncitura, după care experiențele sunt uitate imediat” (Castaneda, 1999, 133). De îndată ce luptătorii nu se mai afla în starea de conștiința elevata, deci de îndată ce acele emanatii devin inactive, totul dispare și se instalează uitarea. Una din sarcinile pe care vrăjitorii le-o dau ucenicilor lor este să activeze emanațiile folosite în timpul stărilor de conștiința elevata, deci să-și amintească. Așa se explica experiențele prin care a trecut Carlos cu ani în urmă și pe care, inițial, nu și le putea explica. Corpul sau luminos a acumulat acele experiențe, ca apoi ele să poată fi activate mai târziu cu ajutorul „visatului”.

În cele ce urmează, don Juan explica faptul ca stadiul cel mai înalt de dezvoltare al conștiinței, maturitatea ei, forma ei cea mai intensă și mai complexa este numita „atenție”: „conștiința este materia prima, iar atenția este produsul finit al maturizării ei”. (Castaneda, 1999, 82). Există trei feluri de atenție, ce sunt considerate mai degrabă niveluri de desăvârșire prin cunoaștere. Prima atenție este lumina care învăluie cunoscutul, numita și „atenția tonalului”. A doua atenție are ca obiect necunoscutul. Ea intra în acțiune dacă apelam la emanațiile nefolosite din interiorul coconului uman. A treia atenție este atinsa atunci când „strălucirea aurei se transforma în foc interior: este o strălucire orbitoare care nu trezește o bandă o dată, ci aprinde toate emanațiile Vulturului cuprinse în interiorul coconului uman”, realizând deci o racordare totala la emanațiile exterioare. În acest

ultim stadiu, conștiința devine de o putere nelimitată, reușind să evite ciocul devorator al Vulturului.

Explicat din acest unghi, rolul memoriei secunde și al amintirii devine mult mai clar. Înțelegând cum funcționează conștiința, am dedus și faptul că, pentru a accesa amintirile ascunse, individul trebuie să-și re poziționeze punctul de asamblare exact în același loc în care se afla în momentul respectivei intrări în cea de a doua atenție. Don Juan îl asigură pe Carlos că „vrăjitorii nu numai că își aminteau perfect de tot, dar și ca – prin actul de redeplasare al punctului de asamblare în fiecare din pozițiile specifice – chiar retraiau fiecare experiența avută. Totodată, m-a încredințat ca vrăjitorii își dedica întreaga viață pentru a-și îndeplini aceasta misiune de a-și aminti” (Castaneda, 2000, 31).

Don Juan folosește cea de a doua atenție a lui Carlos pentru a-i explica detaliat lucruri legate de vrăjitorie, fiind sigur că exactitatea și conținutul acestor instrucțiuni vor rămâne intacte pe toată durata vieții și ca „a deprinde ceva în cea de a doua atenție este similar cu procesul de deprindere a cunoștințelor în perioada copilăriei” (Castaneda, 2000, 32). După ce aceste lucruri i-au fost explicate din toate perspectivele, Carlos înțelege acum ca acele stări inexplicabile pe care le avusese de atâtea ori erau de fapt treceri în cea de a doua atenție, în starea ridicată de conștiință: „Judecând după situația mea actuală, îmi dau seama că don Juan m-a făcut să intru – cât de des a putut – în cea de a doua atenție, pentru a mă forța să-mi mențin – pentru perioade cât mai lungi de timp – noi poziții ale punctului de asamblare și să percep coerent în aceste poziții, adică a avut în vedere să mă forțeze să-mi organizez uniformitatea și coeziunea” (Castaneda, 2000, 32).

După cum mărturisește spre final, Carlos nu a reușit multă vreme să lege experiențele din cea de-a doua atenție cu cele din viața cotidiană: „o dată întors în starea normală de conștiință, constatam că-mi era imposibil să-mi amintesc nu numai faptul că intrasem în cea de a doua atenție, ci și că exista o astfel de stare” (Castaneda, 2000, 32).

Astfel, Carlos realizează după multă vreme că a cunoscut oameni străini în acele stări de conștiință avansată, a petrecut perioade lungi în locuri necunoscute de el în mod normal, a cunoscut-o pe femeia Nagual, a întâlnit alți ucenici și a plutit în alte lumi. Aceste experiențe magistrale îi vor servi în continuare la trecerea în alte etape

ale cunoașterii, la accesarea nenumăratelor lumi existente în univers și la desăvârșirea eului în scopul obținerii libertății depline a conștiinței prin care va plonja în infinitate.

Virginia Pascu

Corpul luminos și dublul uman

Abstract: The article focuses on a few main concept în Castaneda's sistem (the Double, the Luminous Body, the Human Form a.s.o.) which gain their consistency in a pattern perceivable only by the initiated. Such concepts are explainable în a energetic dimension of existence and Carlos's exercises are meant to open to him such gates of perception.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, The Luminous Body, the Human Double

„Odată ce ochiul interior s-a dezvoltat, omul observa ca esența unei experiențe marchează începutul unei noi vieți. Să pătrunzi spre aceasta experiența reprezintă placa turnantă a vieții umane, Marea conversie”.

Karfield Graf Dürckheim

Confuzia de interese din societățile noastre occidentale materialiste generează conflicte care amenința echilibrele sociale, culturale și religioase, a căror structura o fac să explodeze. Lumea este o gradație a nivelurilor realității și numai „poziția” noastră pe scara, în clipa în care luăm contact cu unul dintre aceste niveluri, determina ceea ce e „văzut”. Boala de care suferim este somnul de nestăvilit al atenției care ne menține într-o stare unde „totul ni se întâmplă” fără participarea ființei din noi. Trebuie să învățăm să vedem ca orice conflict interior face să apară „în mod irezistibil” evenimente exterioare neplăcute, fie că sunt boli, accidente sau eșecuri. Pentru a evita toate acestea e necesar să ne menținem totdeauna o poziție de adevărați luptători.

Aceste considerații cu care ne începem studiul axat pe cercetarea unor teme tratate de „antropologul-vrajitor” Carlos Castaneda, „Dublul”, „Corpul din vis”, „Forma umană” și „Matrita umană”, vin ca o confirmare la experiența relatată de acesta în cele unsprezece volume ale sale și anume ca Universul care ne înconjoară poate fi „văzut” ca o pluralitate de dimensiuni pe care aparatul nostru senzorial nu ne permite să le percepem, deoarece noua occidentalilor raționali și pragmatici ne lipsește al șaptelea simț, atât de dezvoltat la

popoarele din Centrul și Nordul Asiei, din America de Nord și Sud, Australia sau Africa, populații care, deși au primit noile religii (creștinism, mahomedanism, budism), nu s-au lepădat cu totul de credințele străvechi.

Șamanismul, fenomen religios arhaic și universal (atestat, se pare, încă din paleolitic), este răspândit în întreaga Asie, în America, Africa și Australia. Conducătorul spiritual în șamanismul tradițional este șamanul.

„Om învățat”, dotat cu autoritate și sarcini multiple în sânul comunității, pe care o ocrotește și o îndruma, atât pe planul vieții spirituale, cât și sociale. Puterea lui rezulta din experiența inițiatică, putere dobândită în spații „aspatiale”. El ajunge la cunoașterea corpului spiritual cu care străbate aceste spații mai ales prin trăiri extatice, prin care poate lua legătura cu viii și morții, cu duhurile care populează cosmosul. Așa cum arata Mircea Eliade „Șamanii reprezintă o elită mistică restrânsă care nu doar călăuzește viața religioasă a comunităților, ci, întrucâtva, veghează la sufletul ei (Eliade, 1997, 23).

Funcția de șaman presupune fie vocație, fie transmitere ereditară a profesiei șamanice, fie hotărâre și dubla instruire: de ordin extatic (viziuni, vise, transe etc.) și de ordin tradițional (tehnici șamanice, limbaj secret, mitologia clanului), într-un cuvânt învățătura pe care o dau spiritele și bătrânii șamani. Inițierea se face într-o stare de moarte aparentă a „alesului”, când tânărul primește, prin anumite tehnici, puterea de a vindeca boli și a îndepărta orice rău ce amenința comunitatea. Cel care realizează aceasta instruire este un maestru consacrat credinței tradiționale. În stare de extaz șamanii au capacitatea de a descoperi ceea ce este ascuns și de a vedea în viitor, a vindeca și a proteja societatea în care trăiește, „el este un teolog și demonolog, și uneori chiar poet și erudit” (Eliade, 1995, III, 17).

Spre deosebire de credințele și tehnicile șamanismului tradițional, „antropologul-vrăjitor” Carlos Castaneda ne descrie, de-a lungul celor unsprezece volume, experiențele și învățăturile trăite și dobândite de el în Mexic sub îndrumarea a doi vrăjitori, urmași ai vechilor tolteci, nagualul Juan Matus, un indian yaqui din Mexicul de Nord, care mai târziu îi face cunoștința cu un alt maestru al vrăjitoriei, Genaro Flores, un indian Mazatec din Mexicul Central. „Amândoi, arata Castaneda, erau practicanți ai unor cunoștințe vechi, care în zilele noastre sunt cunoscute drept vrăjitorii și magii, și considerate de fapt

o tradiție a unor practicanți extrem de autodisciplinați și cu practici extrem de rafinate” (Castaneda, 1998, 7).

În compania acestor doi maștri, Castaneda descoperă ca „a fi vrăjitor” nu înseamnă, așa cum știa el, să faci vrăjitorii, să influențezi oamenii sau să fii posedat de demoni, ci să ajungi la un nivel de conștientizare care face ca lucruri de neconceput să devină disponibile.

Învățătura lui don Juan se bazează pe ideea ca omul are două tipuri de conștiință, partea dreaptă și partea stângă, prima fiind conștiința obișnuită, necesara vieții de zi cu zi, iar a doua, partea misterioasă a omului, acea stare a conștiinței de care ai nevoie pentru a fi vrăjitor sau vizionar. „Don Juan și-a început instrucția, în consecință, în învățături pentru partea dreaptă și învățături pentru cea stângă” (Castaneda, 2001, 7).

Pentru vrăjitorii din Mexic realitatea în care trăim este un nesfârșit șir de interpretări perceptuale pe care toți indivizii au învățat să le facă în comun. Limitarea cunoașterii noastre este proporțională cu propria capacitate senzorială de percepție. Omul se raportează la realitatea corporală, întrucât este singura pe care simțurile lui o înțeleg, când, de fapt, exista o modalitate psihică, o realitate intelectuală și o realitate spirituală pe care el trebuie să le descopere și să le trăiască în propriul trup.

Toate organismele vii sunt forme ale energiei universale, cu aceeași îndreptățire ca plantele și stelele. Suntem „o particică” de spațiu de energii și, când devenim în exclusivitate conștienți de noi înșine, ne separăm de spațiul global, căruia îi opunem imaginea entității noastre distincte. „Lumea noastră, îi spune don Juan lui Carlos, este o entitate dintr-un manunchi de lumi succesive, aranjate ca foile unui bulb de ceapa. Pentru a putea percepe și celelalte lumi trebuie să dorim cu înfocare acest lucru și să avem și suficientă energie pentru a le accede” (Castaneda, 2003, 8).

Universul este compus, în concepția acestor vrăjitori, dintr-un număr infinit de câmpuri energetice care exista ca niște fibre luminoase ce acționează asupra omului ca un organism. Răspunsul organismului este acela de a transforma aceste câmpuri energetice în informație senzorială. Aceasta este apoi interpretată și aceasta interpretare devine sistemul nostru cognitiv. Experiența trăită aparține, pentru acești „oameni ai cunoașterii”, unui alt nivel, viața conștientă. A lucra asupra sinelui înseamnă să transformăm și să

amplificam capacitățile noastre funcționale de recepții și emisii, așa încât să comunicăm cu diferite niveluri ale ființei universale la alte frecvențe de vibrații ale vieții, și să nu ne cantonăm în îngusta fâșie a vibrațiilor senzoriale care ne sunt familiare.

Pentru a trezi corpul energetic, trebuie să accedem la o altă dimensiune a vieții, într-un vast potențial de energie în care ne scăldăm, dar cu care în mod obișnuit nu avem niciun fel de schimb, căci ne lipsește punctul de contact. Singurul mijloc pe care-l posedam este propria noastră atenție și activitatea ei fundamentală, tăcerea interioară.

Existam simultan în două lumi, aceea a trupului nostru fizic și psihic, discontinuu și limitat în spațiu și timp, și aceea a energiei universale dincolo de spațiul și timpul la care participam cu toții prin intermediul corpului nostru energetic. Articulația între cele două lumi este traitul simultan al acestor realități, deoarece corpul nostru reprezintă un spațiu care conține în el numeroase spații nebănuite, care „ne pătrund” și „ne conțin”. De aceea în numeroase tradiții corpul omenesc este numit „Templul lui Dumnezeu”.

Întregul trăit este un proces în desfășurare. Spiritul uman este „pelerinul-atenție”. Energia spirituală este energia lumii Ființei universale. Și, pe această planetă, ea poate să apară în om. Spre deosebire de diversele modalități de energie care se manifesta în el, însuflețindu-l în mod mecanic, energia spirituală cere participarea conștiința a omului, o participare care să neutralizeze întreaga activitate emotiva și mentală, necesitând controlul perfect al acestor două funcțiuni și restrângerea lor.

Din învățăturile vrăjitorilor mexicani reiese ca omul nu reprezintă așa cum s-a crezut multă vreme centrul static al lumii. El este axa și săgeata evoluției, ceea ce este mult mai important. Fiecare om reprezintă un punct printre milioanele de puncte în mișcare ce constituie substanța Unică, conștiința de a exista pe care o putem numi „pânza energetica a universului” sau, în termenii lui don Juan, maestrul lui Carlos, „marea întunecată a conștiinței”. Conform vrăjitorilor din Mexic, dacă omul nu depășește nivelul intelectual al conceptelor cu care a fost învățat să descrie lumea nu va avea dinamismul necesar unei experiențe noi, spirituale de care au parte aceștia, căci ceea ce duce la cunoaștere este trăirea.

Carlos reușește să-și descrie și să-și explice experiențele

trăite în cadrul acestei lumi stranii în care don Juan îl inițiază prin practici și prin intermediul a două tipuri de discuții purtate cu el pe care vechii vrăjitori antici le-au numit discuții ceremonioase și discuții neceremonioase. „Discuțiile ceremonioase sunt acele modalități de a rezuma din când în când tot ceea ce maestrul îi învață pe discipolii lor, în vreme ce discuțiile neceremonioase reprezintă elucidări zilnice în care lucrurile sunt explicate de către maestru fără a se face referire la altceva decât la exercițiul pe care-l practicați și analizau pe moment (Castaneda, 2003, 96).

Toate ființele umane, spun vrăjitorii, posedă conștientizarea într-un sens general, lucru care le permite, după o lungă practică, să vadă energia direct. Vrăjitorii sunt singurii care sunt în mod deliberat conștienți de faptul că vad energia nemijlocit. Conștientizarea înseamnă energie, o vibrație luminoasă într-o dinamică continuă. Universul este constituit din ansambluri de câmpuri energetice sub forma de filamente luminoase care se organizează în curenți, fluxuri care reprezintă forțele constante ale universului, marea întunecată a conștientizării.

Când omul moare, îi explică lui Carlos don Juan, aceasta mare absoarbe, prin punctul de reunire, conștiința creaturilor vii. Corpul uman este văzut de vrăjitori ca niște filamente de energie, iar „Fiecare filament luminos, ne spune Carlos într-una din experiențe, era acoperit cu un veșmânt gros pufos” (Castaneda, 2003, 249). Moartea este pentru om încheierea conștientizărilor și sfârșitul organismului, în vreme ce pentru vrăjitori este pornirea în călătoria finală, în infinitate.

Învățăturile lui don Juan se bazează pe ideea că omul deține două tipuri de conștiință: conștiința adevărată, produsul tuturor experiențelor noastre de viață, și ea ne vorbește foarte rar pentru că a fost înfrântă și ascunsă în obscuritate, cealaltă conștiință pe care o folosim zilnic, pentru tot ce facem, denumită de vrăjitori instalație străină. Prin recapitulare, o acțiune de recuperare a energiei deja folosite în acțiuni trecute, vrăjitorii reușesc să capete acea unitate care le permite să accedă în cealaltă realitate.

Dublul

Dublul uman reprezintă un conglomerat de câmpuri energetice, „imaginea din oglinda a trupului fizic”. Această energie este mai mică și mai compactă decât sfera luminoasă a corpului fizic. Cu ale cuvinte trupul fizic și dublul energetic reprezintă două conglomerate de

câmpuri energetice comprimate de o ciudată forță aglutinanta, cea mai misterioasă din univers, în concepția vechilor vrăjitori, iar prin disciplina (recapitulare, oprirea dialogului interior, dobândirea tăcerii interioare) vrăjitorul este capabil să-și apropie corpul energetic de cel fizic. „Scopul recapitulării este acela de anula principiile de baza pe care le-am acceptat de-a lungul vieții noastre. Dacă acestea nu sunt anulate, nu putem împiedica umbrirea conștiinței de către puterea procesului de rememorare” (Abelar, 1995, 68). Aceasta tehnica constituie pentru vrăjitori „piatra de temelie a artei de a fi liber”. Recapitularea implica amintirea tuturor oamenilor pe care practicantul i-a întâlnit de-a lungul vieții, a tuturor locurilor pe care le-a văzut și eliberarea printr-o rememorare atenta de toate sentimentele ce pot constitui piedici în drumul omului spre libertate, spre infinitate. Tăcerea interioară reprezintă starea în care percepția nu depinde de simțuri, iar rațiunea este suspendată.

Când un vrăjitor vede energia, el observa ca fiecare om are o fisură în corpul energetic, un punct sensibil sub ombilic, pe care vrăjitorii îl numesc despărțitura. Un vrăjitor poate vedea în mod normal o decolorare ușoară în strălucirea alburie a sferei luminoase. Când un om e pe moarte, despărțitura din abdomen devine chiar aparentă. Pentru a vedea corpul energetic Carlos trebuie să dobândească experiența necesară să oprească lumea astfel încât să apară în fața lui fațetele extraordinare ale sinelui.

A opri lumea înseamnă pentru vrăjitori a sparge certitudinea dogmatică ca percepția noastră nu poate fi pusă la îndoială. A vedea este pentru ei răspunsul la solicitările perceptuale ale unei lumi din afara descrierii pe care am învățat să o cunoaștem ca realitate. Vrăjitorul n-are noțiunea că se găsește în două locuri în același timp. „Să fii conștient de asta ar fi echivalent cu a fi față în față cu dublura, iar vrăjitorul care e în această situație e un om mort. Așa e legea. Așa a aranjat puterea lucrurile. Nimeni nu știe de ce” (Castaneda, 1995, 90).
Don

Juan îi explică lui Carlos că un luptător e capabil de fapte care pentru un vrăjitor sunt ceva normal, în vreme ce pentru omul real sunt incredibile, de nepătruns cu mintea, iar degajarea dublurii este una dintre ele.

Ceea ce se numește dedublare este ieșirea psihomentală a eului în spațiul exterior corpului. În acest spațiu care ar corespunde

spațiului celular apar și dispar toate emoțiile, imaginile și conceptele trecute, prezente și viitoare. „Dublul este originalul, îi explica don Juan lui Carlos, dar nu e posibil ca el să fie compus din carne și oase. O dublura este vrăjitorul însuși (...) o realizare a puterii vrăjitorului” (Castaneda, 1995, 58).

Dublul energetic corespunde nagualului, în timp ce corpul fizic corespunde tonalului. Fiecare om are așadar și un dublu de vis, dar numai vrăjitorii pot să îl controleze. La o întâlnire cu don Juan și don Genaro, Carlos afla cu stupefație că cel care era în fața lui nu este Genaro, ci dublura sau geamănul lui. „Genaro, îi spune don Juan lui Carlos, e capabil de fapte care pentru omul normal sunt incredibile. Dublura lui este una dintre aceste realizări” (Castaneda, 1995, 55).

Dublura este Sinele însuși care poate acționa, însă ea este mai strălucitoare decât corpul fizic pentru un vrăjitor care vede. În cazul lui Genaro, dublura e identică cu originalul, pentru că impecabilitatea lui de luptător e suprema și, după cum afla Carlos terifiat, în anii de când îl cunoaște s-a întâlnit cu originalul lui Genaro doar de două ori, în celelalte doar cu dublura lui.

Dublul energetic este de fapt un alt eu, conștiința stării noastre de ființe energetice. Dacă concretul este pentru don Juan partea practică a vrăjitoriei, abstractul este acțiunea de căutare a libertății, de percepere a tot ceea ce este posibil, eliberat de orice obsesie și emoție. El să se străduiește să-l învețe pe Carlos să perceapă energia în mod direct, căci în concepția sa „lumea este o lume a energiei și abia apoi a obiectelor. Noi o percepem după un tipar moștenit. Modul nostru de a percepe lumea este cel al unui animal de pradă, o manieră de evadare și clasificare a hranei și a pericolelor” (Castaneda, 2000, 16).

Oamenii au în spatele muchiei omoplatului drept, la aproximativ șaiszeci de centimetri distanță de aura luminoasă care-i înconjoară, un punct denumit de vrăjitori punctul de asamblare, cel care ne face apti de a percepe luminozitatea care înconjoară corpul fizic, iar luminozitatea este starea de conștiință a omului. Mutarea punctului de asamblare îl face pe vrăjitor capabil să perceapă energia în fluxul ei, să vadă aceste lumini ca pe un curent oscilant sau o turbulenta. Deplasarea este resimțită ca o zdruncinatură sau ca o senzație de durere. Deplasarea punctului duce la modificarea formei energetice a ființei umane, aceasta putând deveni asemeni unei pipe sau unei linii subțiri de energie.

Pentru oamenii din lumea lui don Juan, dobândirea cunoașterii înseamnă tocmai exersarea mobilității acestui punct de asamblare, în vreme ce la polul opus se afla educația oamenilor obișnuiți, ce presupune blocarea definitivă a punctului de asamblare în poziția sa obișnuită. „Vechii vrăjitori dețineau o mobilitate extraordinară a acestui punct. Cu doar o mică translație (mutarea punctului de asamblare în interiorul oului luminos) ei obțineau o percepție a lumii energetice pentru a o reorganiza, a o adecva noilor stări de conștiință” (Castaneda, 2000, 101).

Un luptător fluid, în concepția acestor oameni ai cunoașterii, nu mai poate privi lumea cronologic, pentru că lumea și el însuși nu mai sunt obiective. El este o ființă luminoasă care există într-o lume luminoasă. Energia oamenilor actuali are o culoare alb-albicioasă, cea a vechilor vrăjitori era de un verde-galbui, iar cea a luptătorilor lui don Juan este chihlimbarie.

Dacă vrăjitorii obișnuiți au două compartimente ale oului luminos, partea stângă fiind dublura, nagualii, sau conducătorii echipelor de vrăjitori, au două oua luminoase suprapuse, și în consecință două dubluri, un dublu de vis și un dublu energetic. Carlos va simți dedublarea corpului său, desprinderea dublului energetic, ca pe o senzație de sufocare atunci când se va lupta cu doña Soledad, mama lui Pablito, care încearcă să-l ucidă. El reușește să o lovească cu dublul său și să-și privească propriul trup de undeva de deasupra: „Am auzit, sau probabil am simțit, un sunet sec la baza gâtului, exact în spatele traheii. (...) Nu mai eram în stare nici să respir. Corpul mi-a tresărit și, dintr-odată, eram în picioare și liber, scăpat din îmbrățișarea ei mortală. Am privit în jos spre pat. (...) Mi-am văzut corpul, nemișcat și amortit, deasupra ei. Am avut un acces de furie pentru că fusesem atât de prost și am lovit-o zdravăn în frunte, cu pumnul. (...) Am văzut-o pe doña Soledad azvârlită din pat de forța loviturii mele. Am văzut-o alergând spre perete și îngrămădindu-se în el, ca un copil înspăimântat” (Castaneda, 1997, 60 – 61).

Spre deosebire de alienații mintali care își imaginează o realitate proprie fără vreun tel prestabilit, aducând „haos” în ordinea realității în care trăiesc, vrăjitorii aduc ordine în haos prin oprirea dialogului interior, telul lor fiind acela de a vedea energia direct și de a descoperi că percep o lume nouă la fel de reală ca cea percepută de noi. Vechii vrăjitori puteau ajunge la corpul lor energetic într-o clipită, prin

simpla fixare a privirii pe obiectele pe care le preferau, iar senzația cu care își simțeau acest corp era una de lichefiere sau de gâdilitura în abdomen. Rațiunea este, după maestrul lui Carlos, un produs depinzând de poziția inițială a punctului de asamblare. Judecata sănătoasă e rezultatul fixării acestui punct în locul sau obișnuit. Pentru vrăjitori a avea viața înseamnă a avea conștiința și a dobândi mobilitatea punctului de asamblare, obținută în timpul visatului.

Visatul este tehnica dislocării punctului de asamblare, iar stalkingul tehnica prin care acest punct poate fi făcut să rămână în noile poziții atinse, în care corpul energetic se poate consolida și desăvârși, devenind independent: „Când corpul energetic se poate mișca independent, înseamnă că a fost determinată poziția optimă a punctului de asamblare, pe care vrăjitorul trebuie să-l supună stalkingului, fixându-l în acea poziție pentru a-l desăvârși” (Castaneda, 2000, 197).

Ceea ce constituie o fantomă sau o stafie pentru un om rațional este, de fapt, în viziunea vrăjitorilor, un conglomerat de câmpuri de energie care are capacitatea conștientizare. Ființele netrupești constituie energie conștientă de faptul că există. Un exemplu în acest sens îl constituie povestea mătușii lui Carlos. După moarte ea continua să bântuie prin casa producând spaima celor vii. Don Juan explică acest fenomen: „fantomă” mătușii este o formă a conștientizării deținută de moarte, asupra căreia ea nu-și poate impune controlul volițional: „conștientizarea netrupească este acea stare în care omul își vede în mod direct dublul energetic” (Castaneda, 2003, 285).

Carlos și Carol Tiggs realizează împreună o experiență neobișnuită – stalkingul stalkerilor – încercând să sustragă premeditat energie din lumea făpturilor anorganice, realizând o călătorie care folosește conștiința ca pe un vehicul. Conștiința este, pentru cei care o văd, o luminescență de care vrăjitorii își pot atașa corpul energetic și pot călători astfel în celelalte realități. Există două tipuri de călătorii energetice: unul în care conștiința ia corpul energetic și îl transporta oriunde poate, iar al doilea în care vrăjitorul decide, deplin conștient, să utilizeze calea cunoașterii pentru a face o călătorie cu dublul său.

Ultimul tip de călătorie necesită o disciplină severă din partea vrăjitorului. În călătoria lor în lumea ființelor anorganice cei doi stalkerii trebuiau să-și transfere conștiința din starea conștientă normală în corpurile lor energetice exprimându-și deodată intenția.

Eșecul călătoriei se datorează faptului că ei n-au avut timp să-și folosească conștiința ca element al deplasării, astfel încât au fost proiectați direct în altă lume.

Saltul în prăpastie al lui Carlos se explica prin mutarea punctul de asamblare cu o mobilitate extraordinară, astfel încât corpul sau energetic să intre în infinitate, salvând astfel trupul fizic de la moarte. Explicația saltului ar fi aceea ca vrăjitorul reușește să-și mute punctul de reunire într-o poziție care nu permite moartea și, din tăcerea sa interioară, să facă călătoria la Los Angeles și să se trezească în propriul sau pat. „Sariseam în abis și înainte de a atinge fundul prăpastiei, mă lăsasem înghițit de marea întunecată a conștientizării, iar ea îmi dăduse tot ce aveam nevoie ca să nu mor și să mă trezesc în patul meu din Los Angeles” (Castaneda, 1998, 312).

Corpul de vis

„Numai în marea trezie se știe că Totul nu a fost decât un vis profund” Chuang Tseu

Pentru omul obișnuit, somnul este o stare de relaxare necesară organismului pentru a recupera energiile consumate în timpul zilei și refacerea celulelor moarte sau a celulelor nervoase. În timpul somnului paradoxal au loc visele, procese cerebrale de reorganizare interioară a informației. În starea de vis activitatea mentală este decuplată de exterior, organizându-se pe propriile ei linii de forță. Somnul este susceptibil de a duce la disocierea sufletului de trup. Este posibilă o formă de somn în care subiectul este conștient de sine, denumit visul lucid. Este forma de vis în care visătorul visează că se trezește. Aceste simptome sunt numite halucinații autoscopice.

Autoscoopia este definită ca o percepție halucinatorie complexă care da impresia că trupul este perceput într-un câmp vizual exterior (Frigator, 1993, 12). Aceasta consistă în viziunea unui dublu al propriului corp. Corpul din vis este de fapt o corporalizare a eului. Acest proces de corporalizare coincide cu senzația de traversare a unui tunel.

În literatura ocultă, decorporalizarea este adesea numită proiecție astrală. În aceste concepții, în afara planului fizic al realității, există și alte planuri, unde „materia” are cu totul alt aspect și alte proprietăți. Unul din aceste planuri este planul astral. De asemenea, se considera că omul are, în afara corpului fizic, mai multe corpuri spirituale, care sunt invizibile în mod normal. Printre aceste corpuri

spirituale se număra și corpul astral, numit uneori corp eteral. În timpul visului, dar și în alte împrejurări, se pare ca trupul astral se desprinde de corpul fizic și se poate deplasa liber în planul astral.

Situat cumva perpendicular pe realitatea noastră, planul astral ar permite atingerea aproape instantanee a oricărui punct geografic dorit de subiect. Deplasarea astrală se face efectiv cu „viteza gândului”, durata ei depinzând numai de viteza cu care îți poți aminti sau îți poți dori să te afli într-un anumit loc. Eul conștient al celui care călătorește astral se separa de corpul fizic, fiind purtat de cel eteral. Acest al doilea corp percepe nu numai ambianța fizică, dar și anumite aspecte ale lumii astrale.

Punctul de asamblare este eul nostru energetic care se deplasează prin curenții de energie. Mișcarea acestui punct de asamblare este resimțită ca o senzație de tristețe sau una de eforie. Prin lovirea între omoplati, don Juan îl translatează pe Carlos în a doua atenție, unde conștiința sa intra într-o stare de ultraconștiința. Atenția visatului este starea de a fi conștient de lumi asemănătoare cu lumile noastre. Ea se obține prin renunțarea la importanta de sine.

Visatul este arta de a tempera corpul energetic, de a-l face flexibil și coerent prin antrenarea sa treptată. Prin visat vrăjitorul își condensează corpul energetic până când devine o unitate capabila sa perceapa energia în trei moduri. Aceasta poate fi folosită drept impuls pentru a se proiecta ca o racheta în zone neașteptate sau poate fi perceputa așa cum percepem noi lumea în mod obișnuit. Relaxarea trupului și somnul spiritului nu coincid însă întotdeauna în mod absolut. Exista cazuri în care trupul poate desfășura o activitate psihomotorie normală fără ca spiritul să fie treaz, cum se întâmpla în cazul vrăjitoriei pe care don Juan și adepții săi o numesc arta visatului.

Zburatul este trecerea de la corpul obișnuit la corpul din vis. Trecerea se realizează prin ancorarea atenției în starea de conștiința. Intenția zborului produce efectul de a zbura. La Gorda îi explica lui Carlos: „când visam suntem în celălalt eu. Voința este un control atât de complet al celei de-a doua atenții încât este denumită Celălalt eu din care cunoaștem doar o mică parte (Castaneda, 2000, 147 – 148).

Amintirea este pentru visători descărcarea corpurilor din vis asemeni unei arme. Don Genaro obișnuiește „să împuște” cu corpul din vis în corpul fizic producând un trosnet puternic. Genaro este maestru în ce privește intenția corpului de vis, iar, pe de altă parte, Silvio

Manuel este maestrul total al intenției, el este în permanență în Celălalt eu. Învățarea intenției în zburat se realizează prin repetarea tuturor sentimentelor pe care le trăiește visătorul în fiecare vis atunci când zboară. Mișcarea corpurilor din vis seamănă cu niște izbucniri de energie sau mici explozii cu pauze între ele. Antrenându-și mersul în visat, Carlos ajunge să poată umbla în vis ghidându-și mersul din abdomen, iar după o vreme să facă acest lucru cu propria sa intenție

Visatul reprezintă pentru vrăjitori arta de a disloca după dorința punctul de asamblare din poziția obișnuită pentru a intensifica și a extinde gama celor ce pot fi percepute. Prima etapa în arta visatului, este aceea de a intenționa ca trupul energetic al vrăjitorului să devină conștient ca adoarme. „Să intenționez este să dorești fără a dori, să faci fără a face” (Castaneda, 2000, 41). Este ceea ce don Juan numește *not doing*.

Pentru un vrăjitor să intenționezi înseamnă să capeti cunoașterea corporală incontestabilă că ești un visător. Ea este prima poarta din cele șapte pe care trebuie să le treacă un visător pentru a-și dobândi dublul din vis. Vrăjitorul trebuie să pornească de la oprirea dialogului interior, apoi să-și vadă mâinile în vis, apoi să-și fixeze privirea pe obiectele observate în vis, să viseze că are un vis și apoi să se trezească din el, să folosească elementele dintr-un vis pentru a declanșa alt vis.

Visatul îi oferă visătorului mobilitatea necesară pentru a accede în alte lumi, pentru a percepe inimaginabilul renunțând și demolând modelul obișnuit de cunoaștere. Visatul reprezintă non-acțiunea de a dormi. El permite practicanților să folosească aceasta parte a vieții lor pe care o petreceau dormind. Este ca și cum visătorii n-ar mai dormi deloc. Efectul lui este o creștere a timpului de conștientă, iar aceasta creștere se realizează prin folosirea corpului de vis. Acesta este replica perfectă a corpului fizic, la fel de real ca cel observat în lume, deși are configurația unei emanatii alburii, fantomatice, proiectată de fixarea celei de-a doua atenții într-o imagine tridimensională a corpului. „Dublul din vis și trecerea barierelor percepției reprezintă poziții ale punctului de asamblare, cunoaștere vitală pentru vizionari identică cu scrisul și cititul pentru omul modern.

Don Juan numește acest dublu din vis cu termenul de Celălalt, „ceva misterios și interzis care îți da senzația de întuneric de umbră” (Castaneda, 1999, 289).

Don Genaro și don Juan îl fac pe Carlos să se transpună într-o stare de conștiința elevată, încât el ajunge preț de o clipă să îi vadă pe cei doi ca pe două mingi luminoase: „Genaro nu era acel om în carne și oase pe care îl știam în starea mea de conștiința normală, ci era doar corpul sau din vis – ca o minge de foc deasupra pământului, ca un fascicul de lumina gata să decoleze la câțiva metri de pământ, pregătit s-o ia din loc” (Castaneda, 1999, 290). Pentru a-l vedea pe don Genaro, Carlos își deplasează punctul de asamblare cu ajutorul intenției și își aliniaza emanațiile energetice până când reușește să perceapă dublul din vis.

Forma umană / Matrita umană

„În mod necesar corpurile au un sfârșit: dar ceea ce le locuiește este etern, indestructibil, fără limite”. Bhagavad Gītā

În concepția vrăjitorilor în mijlocul cărora se inițiază Castaneda, forma umană este asemenea unei spirale care îi da vizionarului libertatea de a-și reaminti eul și aceasta, la rândul ei, îi da și mai multă libertate, de a fi capabil să intre într-o stare de detașare fata de lucrurile omenești. Pentru a-și pierde forma umană vrăjitorii trebuie să stea în așa-numitele „locuri ale puterii”, căci doar fără forma ei pot trece în necunoscut, în altă lume paralela cu lumea obișnuită. Un astfel de loc de putere este podul pe care ajunge Carlos cu La Gorda și cele patru femei, podul lui Silvio Manuel, „o ușă spre cealaltă lume, un punct al puterii unde se intersectează liniile paralele ale lumilor” (Castaneda, 1998, 100).

După maestrul lui Carlos oamenii sunt plini de configurații care pot fi dorințe, probleme, supărări sau griji. Don Juan îi spune ucenicului sau ca doar un vrăjitor puternic poate să deceleze conținutul acestor configurații. El îi explică lui Carlos, după patru încercări ale acestuia de a-și opri dialogul interior, ca forma umană are configurația unei ciuperci, atunci când un vrăjitor o vede de departe, iar când el o privește direct aceasta apare ca un manunchi de fibre luminoase sub forma de ou luminos.

Atunci când vizionează forma umană sun aspectul unei ciuperci, Carlos este stăpânit de o senzație de greață și nu este capabil să-și explice conținutul acestei forme. Pentru a scăpa de aceasta stare angoasanta don Juan îi ordona să-și oprească dialogul interior pentru a putea vedea, la comanda acestuia, alte forme pe care le selectează chiar don Juan cu propria sa intenție. Ceea ce vede Carlos a doua oară

sunt mai degrabă „niște cești japoneze pentru sake, întoarse cu fata în jos. Unele dintre ele aveau o formă de cap, exact ca piciorul ceștilor de sake, altele erau mai rotunde. Formele lor erau mai atrăgătoare și mai liniștitoare” (Castaneda, 1995, 4748).

Atunci când un practicant al vrăjitoriei își pierde forma umană, el este stăpânit de o ușoară stare de disconfort, de amețeala sau o pierdere brusca a respirației. Într-o astfel de stare se trezește într-o seară Carlos în apartamentul sau din Los Angeles. Adresându-se medicului acesta îi pune diagnosticul de hiperventilație provenită dintr-o stare de tensiune. Întors în Mexic, La Gorda îi spune că nu este vorba de o boală, ci ca începe să-și piardă „scuturile”, adică forma umană, și intra într-o nouă stare de detașare fata de lucrurile omeneste. La Gorda își pierduse și ea la rândul ei forma umană, iar în cazul ei dezintegrarea a început în pântec cu o presiune neobișnuită care s-a deplasat în două direcții, în jos, în picioare și în sus în gât. Aceeași senzație o va avea Carlos însuși mai târziu: „Corpul meu a început să tremure necontrolat. Aveam un sentiment de dualitate. Probabil ca ceea ce denumeam eul meu rațional, incapabil să controleze restul din mine luase locul unui spectator. O parte din mine urmarea o altă parte din mine cșre tremura” (Castaneda, 1998, 67).

Pentru ca un vrăjitor să-și piardă forma umană trebuie să renunțe la dorințe, la sentimente, la tot ce ține de real pentru a putea dobândi cunoașterea, care înseamnă puțința de a vedea energia în mod direct. Atunci când a dobândit aceasta cunoaștere practicantul este capabil să intenționeze, să-și mute punctul de asamblare în orice poziție dorește. Când Carlos își pierde forma umană se simte distanțat de orice, iar detașarea îi permite luptătorului o pauză de moment pentru a-și reconsidera pozițiile. „Pierzându-mi forma umană, eram acum în poziția de a înțelege ca lipsa formei era (...) o atingere adusa sobrietății și cumpatarii. (...) Avantajul că ești fără forma consta în faptul că îți permite un moment de pauza având în vedere că avem autodisciplina și curajul de a o utiliza” (Castaneda, 1998, 128).

Matrita umană reprezintă „un uriaș ciorchine de emanatii în marea banda a vieții organice”, îi explica don Juan lui Carlos, iar acest ciorchine determina forma oului luminos. Este singura porțiune din emanațiile Vulturului pe care vizionarii pot să o vadă direct fără să se pună în pericol. Fiecare specie are propriul sau tipar sau matrita, cu caracteristici proprii. Matrita umană este un model, „o forma, un

șablon care formează un manunchi de elemente luminoase” în forma oului luminos uman. Este o structura de energie care generează la nesfârșit ființe umane, ca o stanța.

Vechii vrăjitori puteau, ca și misticii, să vadă aceasta matrita. Ei susțineau ca aceasta nu este un Creator cum apărea în concepția misticilor, în fața căreia trebuie să te închini, ci o structura de energie ce da forma fiecărei ființe umane. Pentru ucenicii lui don Juan spargerea barierei percepției și vederea acestei matrițe umane este „ultima sarcina a măiestriei conștiinței. Măiestria intenției înseamnă puțința de a aplica principiul conform căruia comanda luptătorului este comanda Vulturului” (Castaneda, 1999, 277).

Noii vizionari sunt capabili să vadă tiparul uman oricând doresc. Aflat într-o stare de conștiința elevată, generată de lovitură pe care i-o aplica don Juan între sold și cutia toracică în partea dreaptă pentru a-i muta punctul de asamblare, Carlos vede matrita umană ca având configurația unui bărbat, deoarece el îl asociază unui model uman de cunoaștere. „Privind fix lumina aceea, observa Carlos, treptat ea se condensează și devine un bărbat strălucitor care degaja farmec, iubire, înțelegere [...] el însumând tot ceea ce este bun” (Castaneda, 1999, 282). Figura emana o lumina radiantă, o sursă de beatitudine pasnică și delicioasă. „Lumina aceea era un rai, o oază în bezna din jurul meu” (Castaneda, 1999, 281).

Impresionat, ucenicul lui don Juan vrea să cadă în genunchi în fața celui bărbat pentru a-l venera, dar maestrul sau îl lovește pentru a doua oară aproape de clavicula și viziune încetează. Conform lui don Juan, credința lui Carlos nu este decât o „convingere de gradul doi”, rezultatul unei mișcări întâmplătoare a punctului de asamblare, iar prosternarea în fața unei „vederi întâmplătoare” a acestui prototip static, lipsit de putere, seamănă mai degrabă, după el, cu aroganța și egocentrism uman.

Matrita umană poate fi văzută în două modalități: dacă deplasarea punctului este laterală ea este percepută ca o ființă umană, percepție specifică oamenilor obișnuiți, iar dacă deplasarea se face pe mediana benzii umane, aceasta este văzută ca „o lumina splendidă, caldă, de culoarea chihlimbarului”.

Tiparul uman sau matrita umană este, după don Juan „doar o etapă, o halta care aduce pace și seninătate corporală celor care călătoresc în necunoscut”. „Matrita, îi explică el lui Carlos, este o

imagine plata reflectata în oglinda și însăși oglinda. Acea imagine este imaginea omului. Nagualul este cel care îți permite să vezi. El este ghidul" (Castaneda, 1999, 282).

Conform învățăturii lui Pascal: „Ultimul demers al rațiunii este să înțeleagă că exista o infinitate de lucruri care o depășesc”. Trebuie să înțelegem sau să încercăm să înțelegem ca dincolo de cunoașterea logica, exprimata în concepte, exista un fel de spațiu-înțelegere latentă, generator al unei cunoașteri de neconceput pentru facultățile noastre mentale. Ea este o cunoaștere care nu poate fi decât „trăita”.

Atunci când vom trai asemenea lui don Juan și ucenicului sau vom înțelege pe viu diferența de natura între A EXISTA și a gândi ca EXIȘTI. Nu putem ajunge la o astfel de conștiința-cunoaștere decât renunțând la ideea pe care o avem despre noi înșine și despre credința noastră ferma că exista o singură realitate, cea în care trăim.

Doar în clipa când nu vom mai simți nevoia sa justificam experiența noastră la modul analitic, vom fi capabili să înțelegem experiențele la care îl supune don Juan pe Carlos și să nu le mai consideram de domeniul iraționalului. „Totul începe în această lume și sfârșește în altă parte”, cum spunea eroul lui Victor Hugo din opera Tristețea lui Olympio.

Ioana Bursan

Emanațiile Vulturului și oul luminos

Abstract: The article analyses the concepts of Eagle emanations and luminous egg as significant parts of Castaneda's sistem of beliefs. The interpretation refers to the main ideas (the universe as energy and the human body as a conglomerate of conscient luminous fibers, the eagle as a an infinite entity) that don Juan develops in his attempt to reconfigure Carlos's certaintes about knowledge and the universe.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, the eagle's Emanations, the Luminous Egg, don Juan Matus, Energy, Consciousness

Credințele șamanilor Vechiului Mexic, despre care îi vorbește don Juan lui Carlos, se constituie din idei despre un univers format din energie. Nu numai ca omul are o dublura energetica, dar tot ceea ce ne înconjoară este energie, spirit, care ne da târcoale mereu, dar la care numai vrăjitorii știu cum să reacționeze. Fiind oameni ai cunoașterii, ei lupta pentru utilizarea acestora. Pentru ca, spune don Juan, suntem un sentiment, o conștiință îngrădita în rutina vieții noastre. Ceea ce nu

suntem învățați în societate este că suntem formați din energii luminoase, întregul univers este lumina densa, structurata în benzi de emanatii, iar noi suntem un „simțământ”.

Ceea ce numim noi corpul nostru este, de fapt, un conglomerat de fibre luminoase care au conștiința. Corpul nostru, cu cele două părți (cel din viața de zi cu zi și dublul) este structurat în funcții corespunzătoare celor două părți, în rațiune și voință. Rațiunea e legată de vorbire (adică doar de o descriere a lucrurilor), pe când voința coordonează sentimentul, „visatul”, „vederea”. Aceste trei elemente oferă vrăjitorului capacitatea de a observa ceea ce este acel „dincolo”, plin de forțe misterioase. Rațiunea și vorbirea își au centrul în zona capului, centrul energetic al voinței se afla undeva sub ombilic, la jumătatea corpului; centrul sentimentului, sub stern, iar al visatului și al vederii, de o parte și de alta a sternului. Ființa umană, arata don Juan, este luminoasă, impenetrabilă și nemărginită, și dispune de un „inel” de cunoaștere, nefolosit în mod normal, care este „voința”.

Vizionarii Vechiului Mexic au înțeles că trebuie să se depășească în efortul de a găsi noi cai. Și, deoarece scopul vrăjitorilor este învățarea artei de a cunoaște și manipula conștiința, primul pas în acest sens e a accepta ca lumea înconjurătoare nu este ceea ce pare a fi și ca „omul posedă infinite resurse interioare în stare latentă” (Castaneda, 1999, 23).

Don Juan spune că singurul adevăr pe care vrăjitorii îl iau în considerare este faptul că ceea ce este cu adevărat în exterior este eternitatea, fluidul în continuă mișcare, o entitate infinită, denumită „Vulturul”. Acesta, spune don Juan, „este cel care aduce conștiința” (Castaneda, 1999, 55) și el „devorează conștiința îmbogățită după ce ființele renunță la ea odată cu moartea”. Vulturul este puterea care guvernează toate ființele, forța indescriptibilă, care generează o serie de benzi luminoase de energie, „emanațiile Vulturului”. Omul este o ființă luminoasă, într-o lume luminoasă, și tot ceea ce simțim se reflectă în acele fibre energetice de conștiința de lumină.

În acest context, vrăjitorul nu mai percepe evenimentele cronologic, iar lumea, și el însuși, nu mai sunt simple obiecte. Astfel, pentru un om al cunoașterii ca don Juan, viața își este siesi suficientă, se explică de la sine și este completă. Având conștiința propriei luminozități, luptătorul devine convins că, într-adevăr, dublul, conștiința energetică visează persoana care suntem. Suntem, spune

don Juan, conștiința, nu obiecte, iar omul nu are soliditate și este nelimitat în posibilități: „energia închisă înăuntrul nostru, în emanațiile inactive, are o forță uriașă și o gamă incalculabilă de percepții” (Castaneda, 1999, 272).

Din păcate, însă, omul normal folosește doar primul inel: cel al rațiunii și al vorbirii. Don Juan îi spune lui Carlos că trebuie să iubească ființa care adăpostește splendoarea luminozității sale fiindcă numai prin ea, luptătorul poate dobândi libertatea spiritului, înspre care tinde, adică înspre pierderea formei umane și existența ulterioară prin „intenție” și „voința”.

Pentru a-și pierde forma umană, luptătorul trebuie să își conștientizeze ființa luminoasă, prin a nu mai reține imaginea tonalului și prin folosirea celei de-a doua atenții. A-ți pierde forma umană permite amintirea sinelui, fapt care duce la libertatea ființei, adică la eliberarea din constrângerile corpului fizic. A-ți aminti de sine înseamnă reflectarea oricărei amintiri a corpului luminos, colectate din momentul nașterii. Fiecare din noi, spune Juan Matus, ar putea fi capabil să-și amintească toate amintirile, fapt ce ar avea un efect inimaginabil. Inclusiv impecabilitatea luptătorului constă în energia acumulată prin procesul de conștientizare a puterii voinței, adică a necunoscutului, ce poate fi înfruntat cu partea de ființa luminoasă, denumită „cocon” și care poate fi conștientizat numai de cei care „vad”, de cei care își utilizează a doua atenție, cu ajutorul căreia se poate percepe oul luminos: „omul este format din emanațiile Vulturului, nu trebuie decât să-și canalizeze atenția spre părțile care-l compun” (Castaneda, 1999, 58).

A acționa ca un luptător, sau ca om al cunoașterii înseamnă a acționa în calitate de ființe luminoase, fapt realizat prin intermediul celei de-a treia atenții, care este o conștiință incomensurabilă, ce dezvăluie aspecte neașteptate ale conștiinței corpului fizic și luminos.

Ființa luminoasă este cea care apare în visat, „corpul din vis”, și reprezintă o emanație rezultată prin fixarea unei imagini tridimensionale, cu ajutorul celei de-a doua atenții. Iar voința aparține celui alt eu, în care suntem când visăm. Scopul acestei acțiuni este de a conștientiza corpul energetic și de a-l transforma în orice dorește ucenicul, fiindcă energia luminoasă a ființei poate fi transformată, prin voința, în orice.

Ființa umană este fluidă, iar aceasta fluiditate constă în

conștientizarea luminozității noastre. Ceea ce susține și produce coconul luminos în care se regăsește forma umană este Vulturul. Spargerea acestui cocon conduce ființa la amintirea sinelui și la apariția conștiinței totalității sinelui, iar distrugerea carapacei miezului luminos duce la pierderea formei umane.

Emanățiile Vulturului sunt conștiința, de aceea, un om al cunoașterii tinde spre conștiința totală, adică spre eternitatea emanațiilor, în care se intra prin a treia atenție. Percepția și conștientizarea acestora aduc și libertatea totală. „După moarte, spune don Juan, conștiința noastră intra de asemenea în a treia atenție; dar numai pentru o clipă, ca o acțiune purificatoare, exact înainte ca Vulturul să o devoreze” (Castaneda, 1998, 249); odată cu intrarea în a treia atenție, omul devine ceea ce este în realitate, o „explozie de energie”, explica don Juan. În acel moment al trecerii, „corpul în întreaga sa entitate e dăruit cu cunoaștere. Fiecare celula devine instantaneu conștienta de ea însăși și de totalitatea întregului corp” (Castaneda, 1998, 182).

A doua atenție aparține corpului luminos și este focalizată pe emanațiile universului, spre deosebire de prima atenție, ce se leagă de cele ale pământului. Luptătorii au ca scop intrarea în a treia atenție, adică atingerea libertății. Tot ce întreprinde un luptător este pentru a intra în posesia forței vieții, încercând să se sustragă de la imensa forță magnetică și dezintegratoare a Vulturului.

Pentru un luptător care ajunge să „vadă” emanațiile de lumina, timpul nu mai are aceeași valoare; de fapt, timpul nu mai există într-o astfel de lume a energiilor, iar conștientizarea înseamnă cunoașterea adevărilor și, mai ales, asumarea lor.

Potrivit învățăturilor șamanului Juan Matus, în lume există doar emanațiile Vulturului, fluide, neschimbate, eterne, într-un cuvânt, necunoscutul, indescriptibilul. Dar un luptător se confruntă cu necunoscutul, forțându-și astfel ființa să se extindă la maxim, să își utilizeze întreaga energie stocată. El trebuie să se dezlege de orice constrângere, pentru a pluti pe emanații și a curge odată cu „intenția” spiritului (adică a Vulturului, a Indescriptibilului).

Emanațiile Vulturului reprezintă „lucrurile în sine”, ele sunt tot ce există, cunoscut și necunoscut. Ele sunt resimțite ca o prezență, ca o presiune; nu se văd, ci se simt, cu corpul luminos, iar „un lucru cu adevărat imposibil de înțeles este că aceste fascicule sunt conștiente”

și ca „fiecare conține o eternitate în sine” (Castaneda, 1999, 63). Dar „emanațiile Vulturului sunt mai mult decât simple fascicule luminoase”, spune don Juan, ele „reprezintă o sursă de energie nelimitată” (Castaneda, 1999, 67), vibrează și sunt în număr infinit. Această energie e transmisă ființei, luminozitatea noastră fiind partea de emanatie închisă în coconul nostru luminos.

Percepția oamenilor deriva din presiunea exercitată de emanațiile din exterior asupra coconului luminos, pe care ființa le interpretează ca fiind realitatea. Percepția este o aliniere a emanațiilor exterioare cu cele interioare. Aceasta aliniere este elementul care permite conștientizarea. Luminozitatea ființei provine din particica de emanatie conținută în cocon; luminozitatea din exterior luminează interiorul. Bătrânii vizionari au văzut conștiința „ca pe o lumină strălucind în interiorul ființelor însuflețite. Ei au denumit-o, pe bună dreptate, strălucirea conștiinței” (Castaneda, 1999, 68). Aceasta strălucire este observabilă când fibrele din interiorul coconului se afla în concordanță cu cele care vin din exterior. Convergenta are loc pe o bandă verticală, îngustă, aflată în partea dreaptă a coconului, așezată la trei pătrimi distanță spre suprafața oului, și având o culoare chihlimbarie, mai intensă decât restul coconului. Locul acesta este numit punctul de asamblare.

„Lumina conștiinței (...) interpretează emanațiile Vulturului” (Castaneda, 1999, 73), reacțiile la presiunile exterioare sunt diferite, ființele reacționând într-un mod propriu, convenabil, astfel că exista moduri diferite de percepție, în funcție de personalitatea fiecărui om. „Fiecare organism, afirma Juan Matus, este antrenat într-un fel sau altul (...). Când noi, ca ființe umane serioase, adulte, privim un copac (...) punctele noastre de asamblare aliniază un număr infinit de emanatii și realizează o minune. Punctele noastre de asamblare ne fac să percepem un ciorchine de emanatii pe care-l numim copac”, poziția punctului de asamblare fiind „cea care dictează ce să perceapă simțurile” (Castaneda, 1999, 158).

Realizarea supremă a unei ființe luminoase, spun oamenii cunoașterii, este capacitatea de a mișca punctul de asamblare și însușirea „vederii”, care este ea însăși o aliniere (o alta aliniere decât cea din starea normală de conștiință). Cei care „vad „afla ca adevăratul mister nu vine din noi, ci din exterior. Dacă se întâmplă acest lucru, devenim ceea ce suntem în realitate: ființe fluide, continuu mișcatoare,

etern. Conștientizarea ține de faptul de a fi viu și se dezvoltă începând din momentul nașterii, iar conștientizarea totală este produsul final al procesului de maturizare.

Emanațiile Vulturului sunt interpretate de ființa luminoasă drept comenzi. Aceste comenzi ale Vulturului trebuie contopite cu voințaoului luminos al ființei umane. Căci omul este doar o bulă creată pe filamentele cosmice, e un punct de lumină de mărime microscopică în comparație cu infinitatea emanațiilor.

Și energia sexuală, potrivit lui don Juan, este comandată de Emanatii. Mai mult de atât, este singura energie de care dispunem, singura forță creatoare. În timpul actului sexual strălucirea conștiinței partenerilor fuzionează și li se separă de cocon, producând astfel o percepție diferită față de cea normală. Energia sexuală oferă conștiința viitoare a ființei procreate: „actul sexual este întotdeauna o dăruire de conștiință” (Castaneda, 1999, 77). Energia sexuală este, într-adevăr, generator de energie, dar, pe măsura ce-și dezvoltă conștiința, copiii produc un gol în coconul părinților, în acel loc de unde strălucirea a fost luată.

Copiii, arată don Juan, nu au punctul de asamblare fixat; punctul lor se deplasează peste tot în banda umană. „Apoi, pe măsura ce cresc, datorită dialogului interior, punctul începe să se stabilizeze”. Mulți copii „vad”, îi spune șamanul lui Carlos, dar ei „sunt considerați ciudați și se fac toate eforturile pentru a fi îndreptați” (Castaneda, 1999, 152).

Percepția strălucirii de pe suprafața coconului corespunde primei atenții. A doua atenție este mai complexă și presupune percepția emanațiilor luminoase din zonele necunoscute ale coconului. Don Juan spune că există și o a treia atenție, atinsă când strălucirea conștiinței aprinde nu câte o bandă, ci toate emanațiile din interiorul coconului; este momentul când strălucirea se transformă într-un foc lăuntric: „Cea de-a treia atenție este atinsă atunci când strălucirea aurei se transformă în foc interior: este o strălucire orbitoare care nu trezește o bandă o dată, ci aprinde toate emanațiile Vulturului cuprinse în coconul uman” (Castaneda, 1999, 85). „Vizionarii care ating în mod deliberat conștiința totală, merită să fie văzuți”, afirma don Juan, acesta fiind „momentul când ard lăuntric. Focul lăuntric îi consumă. În această stare de conștiința deplină, ei fuzionează cu emanațiile libere și alunecă în eternitate” (Castaneda, 1999, 134).

Făcând lumea din prima atenție să dispară, luptătorii „știu ca,

după ce îi arde conștiința, rămân, într-un fel, ei înșiși „(Castaneda, 1999, 311). Scopul final al conștientizării totale este oprirea morții, căci „adevărul suprem, spune Juan Matus, este ca ființele vii lupta sa moara (...). Ceea ce ține moartea pe loc este conștiința” (Castaneda, 1999, 91). Conștientizarea înseamnă inventarierea tuturor elementelor vieții și este o comandă, adică o „poruncă” a Vulturului. Iar luptătorul râvnește la conștientizarea totală deoarece „făcând inventarierea, devenim invulnerabili” (Castaneda, 1999, 95). „Pentru un vizionar mintea nu este altceva decât autorefecția inventarului unui om. Dacă pierzi acea autorefecție, dar nu și baza ei, trăiești, practic, o viață infinit mai puternică decât dacă ai fi păstrat-o” (Castaneda, 1999, 141).

Luptătorul își analizează emanațiile interioare și încearcă totodată să le racordeze la cele exterioare, pentru a fuziona cu ele și pentru a obține, astfel, conștiința totală. În acest punct, conștiința echivalează cu libertatea ființei prin faptul că aceasta a transformat emanațiile coconului în emanațiile Vulturului. „Oricum ar fi, spune don Juan, menirea luptătorilor pe lume este aceea de a se antrena pentru a fi martori, pentru a înțelege misterul existenței noastre și pentru a descoperi ce sunt în realitate” (Castaneda, 1999, 167). Luptătorul trebuie să scape de comenzile Vulturului, dar, paradoxal, singura modalitate de a face aceasta este de a le da scutare. Emanațiile sunt „voința” sau „intenție”, sunt forte ce străbat tot ceea ce există. Libertatea provine din contopirea celor două intenții: cea a coconului uman și cea a Vulturului. Comanda luptătorului devine comanda Vulturului prin renunțarea totală la sine. Din „nimic”, cel care a pornit pe calea cunoașterii trebuie să devină „totul”. Acesta este modul de consumare totală prin care șamanul intra în eternitate. „Gândește-te numai la mistere, îl îndeamnă Juan Matus pe Carlos; doar misterul contează. Suntem ființe vii. Trebuie să murim și să renunțăm la conștiința noastră” (Castaneda, 1999, 303), ucenicul fiind îndemnat să spargă barierele cunoscutului pentru a provoca imposibilul.

Don Juan îl ajută pe Carlos să „vadă” emanațiile Vulturului, astfel ca ucenicul va povesti: „am văzut fibrele captivante de lumină multiplicându-se. S-au deschis și au ieșit din ele alte mii de fire „(Castaneda, 1999, 239). Lumea întreaga, cu tot ce este cunoscut și necunoscut, este formată din aceste emanații, care sunt aranjate în forma de ciorchini, numiți mari benzi de emanație. „De exemplu, îi

spune don Juan lui Carlos, exista un ciorchine incomensurabil care produce ființe organice. Emanatiile acelei bande organice sunt pufoase. Sunt transparente și au o lumina unica, proprie, o anumită energie. Sunt conștiente, sar. Acesta este motivul pentru care toate ființele organice sunt pline de energie. Celelalte benzi sunt mai închise la culoare, mai puțin pufoase: „unele nu au deloc lumina, sunt pufoase” (Castaneda, 1999, 177).

Există mai multe benzi de emanatii. Vechii vizionari susțin ca în zona Pământului exista 48 de astfel de benzi, care produc tot atâtea tipuri de organizări sau structuri. Opt din acestea produc structuri conștiente, dintre care una singură reprezintă viața organică, iar celelalte șapte produc bule de conștiința anorganice. Restul celorlalte patruzeci de benzi emana organizații fără conștiința: „produsul celor patruzeci de mari benzi nu este conștiința, ci o configurație de energie lipsită de viață” (Castaneda, 1999, 183).

Don Juan compara Vulturul, care conferă conștiința prin emanatiile sale, cu Dumnezeu, care „conferă viața prin iubirea sa” (Castaneda, 1999, 179). Conștiința este transmisă de Vultur prin trei „manunchiuri uriașe de emanatii” care traversează cele opt benzi. Acestea pot fi văzute fiindcă au nuanțe diferite de culori, în funcție de cantitatea de energie stocată de ființele pe care le traversează. Astfel, exista un manunchi ce oferă „senzația” de roz-bej, un altul are o nuanță de piersica, „la fel ca luminile de neon”, iar celălalt manunchi „da senzația că e de culoarea chihlimbarului, adică a mierii limpezi” (Castaneda, 1999, 177).

Ființele organice aparțin aceluiași ciorchine, sub forma de banda imensa, alcătuită din filamente luminoase, fără sfârșit, și sunt crescute pe aceste filamente. Unele sunt așezate în centrul benzii, altele înspre margine, astfel că exista mai multe feluri de ființe organice; ele împărtășesc emanatii de pe aceeași banda, totuși, sunt diferite.

Emanatiile ființelor vii, organice, sunt cuprinse în cocon, iar conștiința celor opt benzi este produsă de „voința” și reprezintă energia care provine din alinierea emanatiilor. „Un uriaș ciorchine de emanatii în marea banda a vieții organice care apare numai în interiorul coconului” este denumit „tiparul” uman. Tiparul uman reprezintă o „matrita uriașă care formează la nesfârșit ființele umane, ca și când ar veni pe banda” (Castaneda, 1999, 279). Acesta apare sub

forma „unei lumini, splendide, calde, de culoarea chihlimbarului, (...) îlpoți vedea ca pe un om sau ca pe o lumină” (Castaneda, 1999, 285).

Don Juan îi explica ucenicului sau ca tiparul uman le apare oamenilor ca fiind „Dumnezeul nostru, pentru că suntem ceea ce am fost modelati să fim” și, drept urmare, „oricine vede tiparul uman, presupune în mod automat că este Dumnezeu” (Castaneda, 1999, 280). În astfel de viziuni, spune don Juan, constau experiențele misticilor. Însuși Carlos descrie o astfel de viziune, după ce don Juan îi aplicase „lovitura nagualului”: „Lovitura m-a proiectat într-o lume radiantă, într-o sursă diafană de beatitudine pasnică și delicioasă. Lumina aceea era un rai, o oază în bezna din jurul meu. Din punctul meu subiectiv de vedere, am văzut lumina aceea o perioadă incomensurabilă de timp. (...) Ce minunată senzație de plenitudine! Am știut, fără nicio urmă de îndoială, că eram față în față cu Dumnezeu, sursa tuturor lucrurilor. Și am știut că Dumnezeu mă iubește. Dumnezeu era iubire și iertare. Lumina mă scaldă și mă simțeam curat, izbăvit” (Castaneda, 1999, 281).

Lumina devine din ce în ce mai condensată și Carlos vede un bărbat: „un bărbat strălucitor care degaja farmec, iubire, înțelegere, sinceritate, adevăr, un bărbat care însemna tot ce este bun”, impresie după care ucenicul cade, epuizat, în genunchi. Dar don Juan, îl atenționează ca ceea ce văzuse nu era nici Dumnezeu, nici Iisus, „ci tiparul omului. Știam că are dreptate. Dar nu puteam recunoaște, nu din incapacitate, ci din loialitate față de divinitatea din fata mea” (Castaneda, 1999, 281). Ceea ce văzuse Carlos nu era corespondentul niciunei figuri din mistică creștină, acel bărbat strălucitor nu fusese decât revelația a ceea ce ucenicul însuși este, și odată cu el orice ființă umană: ființa, în esență, plină de iubire și de bunătate. Aceasta este ceea ce trebuie să descopere cel care a pornit pe drumul cunoașterii, și apoi să acționeze conform acestei convingeri. „Când m-am scaldat în acea lumină sacra, povestește Carlos, un gând rațional a explodat în liniștea mea interioară. Mi s-a părut posibil ca misticii și sfinții să fi întreprins această călătorie a punctului de asamblare. L-au văzut pe Dumnezeu în tiparul uman. Au văzut iadul în dunele de sulf și apoi au văzut gloria raiului în lumina diafană” (Castaneda, 1999, 306).

Ființa umană prezintă o anumită nuanță a luminozității și, fiindcă ucenicul văzuse deja culoarea chihlimbarie a omului, don Juan îi spune lui Carlos ca urmează să descopere căror ființe le corespund

nuanțele celelalte. A le descoperi, îl asigura învățătorul, va fi una din cele mai minunate experiențe ale sale.

Luminozitatea ființei este data de cantitatea de energie stocată și de întinderea benzii sale, astfel strălucirea omului apare cel mai frecvent în nuanțe de albastru – chihlimbar, cea de culoarea mării pure fiind foarte rară, căci puțini sunt cei care ating perfecțiunea pe care aceasta nuanță o semnifică. În rest, pe banda ființelor organice, rozul aparține plantelor, iar nuanța de piersică, insectelor. Chihlimbarul este specific nu numai omului, ci și animalelor.

Plantele au coconi diferiți ca mărime; un copac uriaș, îi explica don Juan lui Carlos, are un cocon uriaș, la fel de mare ca și corpul său fizic; există însă, plante mai mici, care au un cocon uriaș în comparație cu mărimea lor. Acestea sunt plantele energizante, care au emanatii la fel de mari ca ale omului, doar că nu au conștiință.

Luminozitatea diferă de la o plantă la alta: majoritatea au culoarea roz, cele otrăvitoare sunt de un galben pal spre roz, cele medicinale au o nuanță de violet-roz deschis, iar plantele puterii sunt singurele de culoare rozalb. Plantele au punctul de asamblare așezat în partea de jos a coconului, în timp ce ființele organice îl au în partea de sus. Deplasarea punctului în jos generează agresivitate; totodată luptătorul care își coboară punctul de asamblare risca să atingă niște niveluri foarte întunecate de conștiință, foarte periculoase fiindcă aparțin lumii ființelor anorganice care încearcă să-l capteze pe ucenic în lumea lor.

Și ființele anorganice oferă senzația unei culori, în funcție de cele trei manunchiuri ce traversează cele șapte benzi ale anorganicilor.

Emanatiile de culoare (ale conștiinței ființelor organice, precum și a celor anorganice) fac posibilă, cred vrăjitorii, comunicarea dintre ființele aflate pe cele opt benzi. De obicei, comunicarea este începută de ființele organice, cele anorganice devenind mai apoi ceea ce vizionarii numesc „aliați”. Aliații pot să anticipeze cele mai adânci gânduri sau temeri ale luptătorului, însă acesta trebuie să formeze cu ei relații de prietenie, în urma căreia aliații execută tot ceea ce luptătorul le cere.

Totuși „aliatul nu ne poate face nimic și nici invers. Suntem separați de un abis” (Castaneda, 1999, 121). Ucenicul e îndemnat să lege relații de prietenie cu ființele anorganice deoarece acestea sunt

mai multe decât cele organice (fiindcă dețin mai multe benzi) și au, tototdeauna, o viață mai lungă decât acestea. „Noii vizionari au descoperit, de asemenea, cel mai important lucru despre aliați: ce anume îi face nefolositori sau folositori pentru om. Aliații nefolositori, care exista în număr mare, sunt aceia care au emanatii interioare incomparabile cu emanațiile noastre. Sunt atât de diferiți de noi, încât nu ne putem folosi de ei. Alți aliați, în număr foarte mic, se aseamănă cu noi, adică posedă emanatii ocazionale care se potrivesc cu ale noastre” (Castaneda, 1999, 121). Dar și aliații, la rândul lor, spune don Juan, „caută câmpul energetic mai puternic al omului, prin intermediul căruia se pot materializa” (Castaneda, 1999, 122).

Produsul celorlalte patruzeci de benzi cunoscute de vizionari, nefiind conștiința, ci doar o configurație de energie inanimată, ceea ce produc ele a fost numit „vase”, pentru că sunt doar receptacule rigide ce țin emanațiile, fără a fi câmpuri de conștiința energetică. Totul este, pe pământ, spune don Juan, ambalat astfel, învăluit, adică alcătuit din coconi sau vase cu emanatii.

După o astfel de prezentare cosmogonică, don Juan îi reamintește ucenicului sau că vrăjitoria nu este altceva decât o stare de conștiință, că este capacitatea de a percepe ceea ce percepția normală nu permite, iar scopul luptătorului este acela de a atinge conștiința totală, înlăturarea fricii de a cunoaște toate posibilitățile ființei, atingerea libertății totale. Omul cunoașterii trebuie să devină un „maestru al conștiinței”.

Așa cum omul dispune de emanatii proprii, și pământul „deține toate emanațiile care sunt prezente în ființele dotate cu simțuri, fie organice, fie anorganice” (Castaneda, 1999, 224). Potrivit concepției lui don Juan, pământul „însuși este o ființă vie”, „dotată cu percepții, supusă aceluiași forțe ca și noi” (Ibidem, 222). Acesta are și el un cocon luminos și reprezintă „sursa fundamentală a tot ce suntem”, fiind în măsură să ofere luptătorului „un extraordinar imbold”. Energia pământului „înaltă conștiință pe culmi de neimaginat (...) este o explozie de conștiință nelimitată”, numită „libertate totală” (Ibidem, 266).

În timpul unei viziuni în starea celei de-a doua atenții, Carlos observa o „minge de lumină” îndreptându-se cu viteză înspre el. Don Juan îi spune că acea concentrație energetică este numită „forța de rostogolire” și reprezintă „o forță provenită din emanațiile

Vulturului, (...) o forță neîncetată care ne lovește în fiecare clipă a vieții noastre. Este letală când este văzută, dar altfel nu o sesizăm în viața de zi cu zi pentru că avem scuturi protectoare” (Castaneda, 1999, 240). Scuturile la care se referă don Juan, sunt grija noastră continuă pentru „posesiunile” noastre, menținută prin dialogul intern. Forța de rostogolire este forța prin care „Vulturul împarte viața și conștiința spre păstrare” (Castaneda, 1999, 241), ea face ca „toate ființele vii să moară”. Dar, în loc să se lase doborât de ea, un luptător învață să folosească această forță. Îndemnul lui don Juan este să ne deschidem acestei forte, care îl ajută pe luptător la deplasarea punctului de asamblare, purtându-l spre „poziții de visat de neimaginat”. Acesta este singurul mod de a obține libertatea, iar aceasta este „darul făcut de Vultur omului” (Castaneda, 1999, 314).

Libertatea totală înseamnă a deveni tu însuți sursa de energie. Ucenicul este învățat ca, pe lângă forța de rostogolire, există și o „forță circulară” care „vine imediat după forța de rostogolire”. Acestea sunt „atât de apropiate una de cealaltă, încât par aceleași” (Castaneda, 1999, 246). Mingea de energie circulară îi apare celui care „vede” sub mai multe forme. Carlos o vede, de exemplu, sub forma unei „mingi de foc”, dar ea este, îi spune don Juan, doar „o singură forță indivizibilă, fără mărime”.

Prin respingerea acestor bule, explică Juan Matus, vechii vizionari au crezut că pot scăpa de moarte. Totuși, experiența a arătat că „nu ai cum să aspiři la nemurire atâta timp cât omul are un cocon” (Castaneda, 1999, 247). „Nu poți scăpa de acea forță uriașă decât prin deschidere”, îl asigură don Juan pe Carlos. Luptătorul trebuie să își deschidă acea spartură vulnerabilă ce corespunde unei mici distanțe sub buric, pe suprafața coconului, fiindcă „energia închisă înăuntrul nostru, în emanațiile inactive, are o forță uriașă și o gamă incalculabilă de percepții”, iar în momentul morții toată energia se eliberează deodată (...). Atunci ființele vii sunt inundate de cea mai de neconceput forță. (...). Sunt inundate de forța tuturor emanațiilor care se aliniază brusc, după ce au stat inactive o viață. Nu poți scăpa de acea forță decât prin deschidere” (Castaneda, 1999, 272).

Pentru a scăpa de devorare de către Vultur, luptătorul nu trebuie, paradoxal, să încerce să își păstreze forma umană, ci trebuie să se deschidă emanațiilor Vulturului, trebuie să devină una cu Vulturul.

Gabriela Garip Ființele anorganice

Abstract: The article analyses the perception and importance at one level of initiation of the so-called anorganic beings. Don Juan explains the concept as standing for some entities which have as a purpose to subject to themselves other forms of energy and to keep it inside their world. The anorganic beings are perceivable by the initiate and even more, through the art of dreaming, stalking and through impeccability, the visionary can capture an anorganic being. By becoming an „ally”, the anorganic being could provide an incomparable help for attaining knowledge.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Anorganic Beings

În șamanismul tradițional, întâlnirea cu o ființă divină sau semidivină care apare în vis, în timpul unei boli sau într-o altă împrejurare, reprezintă una din formele cele mai obișnuite de alegere a viitorului șaman. În cele mai multe dintre cazuri aceste ființe divine sau semidivine sunt reprezentate de sufletele strămoșilor șamanului, care îi dezvăluie că a fost și îl îndeamnă să urmeze o altă conduită de viață. La unele populații (precum golzii) exista așa-numitele spirite-protector (ayami) care aleg șamanul și spirite-ajutor (sywen), care sunt subordonate spiritului-protector și care îi sunt acordate șamanului pentru a-și desăvârși arta chemării sale spirituale. Un alt factor care probează alegerea șamanului îl reprezintă posibilitatea acestuia de a vedea și de a intra în legătura cu lumea spiritelor (Eliade, 1997, 28 – 115).

Tipul de „neosamanism”, (înțelegând, aici, șamanismul în sensul cel mai larg, ca reprezentând „tehnicile arhaice ale extazului, mistica, magie și „– Eliade, 1997, 14) prezentat în ciclul de lucrări al lui Carlos Castaneda, este total diferit, mai ales ca tehnica inițiată, de șamanismul tradițional.

Întâlnirilor cu ființele divine din șamanismul tradițional le corespunde, în sistemul „neosamanic” a lui Carlos Castaneda, întâlnirile cu așa-numitele „ființe anorganice”. Pentru a înțelege, însă, interrelaționările dintre vizionari și aceste ființe anorganice, trebuie înainte de toate înțeles modul de funcționare al întregului univers, așa cum este el conceput de Carlos Castaneda.

Carlos Castaneda afirma ca toate cunoștințele sale despre univers (în forma în care le prezintă în cărțile sale) i-au fost furnizate de un indian yaqui din Mexic, Juan Matus, care practica o formă foarte veche a unui sistem de credințe. Cunoștințele lui Juan Matus ar fi, pe de

o parte dobândite dintr-o tradiție străveche venita de la „vechii vizionari ai Mexicului antic” și pe de altă parte din observațiile noilor vizionari care, deși încearcă să reconstruiască aspectele vechii tradiții (pierduta de câteva mii de ani), au adus ei înșiși informații inovatoare despre modul de înțelegere a universului.

A cunoaște lumea, în viziunea adepților acestei pretinse tradiții, implica explorarea unor profunzimi nebănuite ale spiritului. Apropierea de real presupune purificarea de iluziile care ne-au hrănit percepția asupra lumii, pentru ca „lumea înconjurătoare nu este ce pare a fi” (Castaneda, 1998, 52). Sistemul spiritualității în care este inițiat Carlos susține coexistența unor viziuni alternative asupra aceleiași realități. Prin percepția obișnuită, omul experimentează aparentele lumii și pe baza acestei experiențe de cunoaștere își formează imaginea despre realitate. În experiența fenomenală consideram real ceea ce ne este familiar, dar adevărul lumii, susțin învățăturile lui don Juan, este dincolo de om. Și totuși, cheia acestei înțelegeri și calea transcenderii către o viziune mai autentică asupra lumii se afla înăuntrul ființei umane. Doar „senzația de familiaritate” ne face să considerăm realitatea înconjurătoare ca fiind formată din obiecte. Ieșind din tiparul percepției obișnuite vedem lumea altfel și învățăturile lui Don Juan ne fac să fim conștienți de iluziile pe care le creează mintea, dar și de posibilitățile ființei umane de a cunoaște realitatea. Iar telul celui inițiat în aceasta cale este să devină un „om al cunoașterii”, pentru ca aceasta cunoaștere înseamnă putere adevărată și eliberarea potențialului uman.

Condiționarea spațio-temporală a omului este limitată, deoarece ea nu ne permite să percepem decât lucrurile care sunt încadrate în spațiul și timpul la care avem acces. Sistemul nostru de cunoaștere, care reprezintă în esență un sistem de interpretare, este cel care ne limitează resursele. Don Juan vorbește despre un sistem de cunoaștere bazat pe extinderea progresivă a conștiinței. A-și perfecționa conștiința reprezintă rațiunea de a exista a oricărei ființe dotate cu capacitate de percepție.

Conștiința este hărăzită omului de către o forță inefabilă care se afla la originea universului. Vechii vizionari ai Mexicului antic au numit aceasta forță „Vulturul”, deoarece „în cele câteva străfulgerări care le-au fost îngăduite ca pe o entitate infinită asemănătoare ca forma unui vultur alb-negru” (Castaneda, 1998, 55). Aceasta forță nesfârșită

emana o energie constanta care cuprinde în sine întreg universul, atât părțile sale cunoscute cât și incognoscibilul. Vizionarii descriu energiile Universului precum „o prezenta (...) o presiune care creează o senzație ascuțită, copleșitoare, orbitoare” (Castaneda, 1998, 57), denumindu-le „emanațiile Vulturului” sau „marea întunecata a conștientizării”.

Așadar, în sistemul de credințe prezentat de Carlos Castaneda, conștiința și energia sunt singurele forme de definire a vieții. Văzuta astfel viața nu reprezintă numai o proprietate a organismelor vii. Vechii vizionari au descoperit ca alături de lumea ființelor organice exista o lume a ființelor netrupești (sau anorganice), care au totuși capacitate de conștientizare. Ambele forme de viață sunt mase luminoase traversate din toate unghiurile imaginabile de milioane de filamente de energie ale universului. Ceea ce le deosebește sunt gradul de conștientizare, forma și strălucirea: „Făpturile anorganice sunt alungite și seamănă cu niște lumânări, dar au o luminozitate opaca, pe când făpturile organice sunt rotunde și, fără îndoială, cu mult mai strălucitoare; (...) viața și conștiința făpturilor organice durează puțin, în timp ce viața făpturilor anorganice este infinit mai lungă, iar conștiința lor mai calmă și mai profundă” (Castaneda, 2000, 63 – 64). La fel cu ființele organice, și ființele anorganice pot muri, deoarece a muri înseamnă încheierea capacitații de conștientizare absorbtia în marea întunecata a conștientizării.

Adevărata problema a sistemului prezentat de Castaneda rezida în înțelegerea pașilor de inițiere și autodisciplinare necesari pentru a putea deveni un „om de cunoaștere” și pentru a putea contempla universul în forma sa reală, energetică. În esență este vorba de diferite tehnici de inițiere succesive (ștergerea istoriei personale, pierderea importanței de sine, oprirea dialogului interior, alterarea privirii, deplasarea punctului de asamblare) care implica posibilitatea atingerii unei „stări elevate de conștiință”. Aceasta stare reprezintă, de fapt, posibilitatea de a ajunge la un stadiu vizionar de cunoaștere a lumii; mai exact, atingerea „stării de conștiință elevată” îți permite cu claritate modul în care nagualul activ (totalitatea universului) acționează asupra fondului pasiv (partea de existență reprezentată în timpul și spațiul la care omul obișnuit are acces). Aceasta formă de este total opusă formei cunoscute de lucrurile.

Vrăjitorii omul ca o formă de energie care are înfățișarea unui ou luminos; pe acest „ou luminos” exista un punct de asamblare care

reprezintă pe scurt, un nivel de conștientizare sau mai exact un centru în care se acumulează întreaga conștiința a unei ființe organice, conștiința prin care comunica cu restul lumii. Acest punct se poate deplasa, fapt care determina schimbarea diferitelor forme de conștientizare a energiilor din univers: „Pentru vrăjitori a avea viața înseamnă a avea conștiința. Înseamnă a avea un punct de asamblare și strălucirea stării de conștiința care îl înconjoară, situații care le indica vrăjitorilor ca făptura din fata lor – organică sau anorganică – este perfect capabila sa perceapa. Capacitatea de a percepe este considerată de vrăjitori drept premisa a stării de a fi în viață” (Castaneda, 2000, 64).

Lucrurile devin mai complexe în ceea ce privește posibilitatea de a intra în contact cu ființele anorganice. Don Juan îi explica lui Carlos, încă de la începutul inițierii sale (deși conștientizarea contactului cu ființele anorganice nu s-a produs decât mult mai târziu: „... singurul mod de a ști ce este un aliat este doar de a-l întâlni [...] Un profesor trebuie să aducă la conștiința discipolului sau pe aliat încetul cu încetul, bucata cu bucata” – Castaneda, 1995, p.102) ca pentru a putea întâlni aceste ființe trebuie să urmeze un set întreg de reguli pe care să le asimileze încet și cu mare prudență.

Marea problema cu aliaților consta în faptul ca, deși pot fi într-un moment de conștiința elevată, adică prin deplasarea punctului de asamblare, totuși nu reușești săi ca ceea ce sunt de fapt: „energie pură”. Acest lucru se explica prin faptul că atât timp cât ființa umană își păstrează vechiul sistem de percepere a lumii, dându-i o interpretare formală bazată pe spațiu și timp (fără a sesiza universul sub forma sa energetică) atunci toate entitățile cu care va intra în contact vor cădea sub incidența acestui sistem de referință. Vizionarii atenționează ca ființele anorganice, în cursul interrelaționarilor cu oamenii, consuma din energia vitală (aflata în mijlocul stomacului) a acestora. Din acest motiv cei nepregătiți pentru o astfel de întâlnire resimt contactul cu aceste ființe ca o devitalizare, rezultând o teamă inconștientă și respingere.

Multe dintre ființele anorganice pe care le percepe Carlos îi provoacă o teamă indescritibilă. Un exemplu este întâlnirea cu „paznicul celeilalte lumi”: „ceea ce am văzut mi-a cutremurat fiecare fibra a ființei mele” (Castaneda, 1995, 152); sau întâlnirea cu „aliatul din oglinda”: „am început să tremur din toate încheieturile (...) i-am

spus că-mi este rău de la stomac" (Castaneda, 1997, 109). Înfățișările sub care ființele anorganice sunt percepute, atunci când nu li se sesizează natura energetică, au de cele mai multe ori un aspect malefic. Astfel sunt cei patru aliați ai lui Juan și don Genaro: „primul (...) era o formă rectangulară, întunecată, de vreo doi metri și jumătate înălțime și un metru și jumătate lățime. Se mișca cu greutatea zdrobitoare a unui bolovan gigantic și respira atât de greoi, încât îmi amintea de sunetul foalelor. (...) Al doilea aliat (...) era un bărbat strălucitor, cu fața prelungă, ras în cap și extraordinar de înalt, cu buze groase și enorme și ochii ofiliti. (...) Ceilalți doi aliați (...) erau un jaguar negru și gigantic, cu ochi galbeni strălucitori și un coiot enorm, nesătios. Cele două fiare erau extrem de agresive" (Castaneda, 1995, 137 – 138).

Singura modalitate de a percepe ființele anorganice ca „energii pure” și implicit de a evita reacțiile de respingere și teama, este pierderea „forme umane”. Forma umană este „o forță nelămurită care ne face oamenii care suntem (...) forma umană nu are formă, (...) este ceva, dar în pofida faptului că nu are formă, ea ne poate poseda în timpul vieții și nu ne părăsește până la moarte” (Castaneda, 1995, 154). A-ți pierde forma umană poate reprezenta un transfer al conștiinței de la această formă umană (înțeleasă ca identitate socială, eu) către principiul care a produs forma, adică către matrită („este sursa, originea omului care assemblează forța vitală”) și prin matrită către corpul energetic, adică forța vitală.

„Aliatul”, așa cum îl înfățișează don Juan încă de la începutul învățăturilor sale, este o ființă anorganică care poate oferi „daruri ale cunoașterii”. Însă un astfel de aliat „datator de secrete” trebuie prins, imobilizat într-o luptă care solicită tot curajul și energia luptătorului. Secretul reușitei unei astfel de înfruntări este depășirea spaimei care-l poate copleși pe luptător. Înfrângându-și teama, luptătorul poate absorbi întreaga energie a aliatului, vlăduindu-l.

O întâlnire cu un astfel de aliat este prezentată în volumul *Arta visatului*. Don Juan îl învață pe Carlos ca astfel de întâlniri se pot face doar după pierderea forme umane prin arta visatului. Arta visatului reprezintă capacitatea inițiatului de a utiliza visele obișnuite și de a le transforma într-o „conștiință controlată” prin intermediul unei forme specializate de atenție, denumită „a doua atenție”. În visele controlate, pierzându-și forma umană, visătorul poate ajunge la corpul energetic care reprezintă perechea complementară a corpului fizic, sub aspectul

spectral al energiilor pure. Asumându-și forma energetica, visătorul poate face lucruri care depășesc limitele și posibilitățile corpului fizic.

Carlos se întâlnește în visele sale cu „două forme cu înfățișare stranie. Erau subțiri – de mai puțin de treizeci de centimetri lățime, dar lungi, atingând, probabil, vreo doi metri și zece centimetri în înălțime. Se profilau deasupra mea ca două râme uriașe (...) Erau creaturi coezive ce-și păstrau forma lor de lumânare”. (Castaneda, 2000, 68 – 69). Întâlnirea din vis reprezintă momentul în care ființele anorganice recunosc în Carlos o sursă de conștiința și energie elevată, motiv pentru care doresc să interrelaționeze cu el, printr-un schimb de energie. Faptul avea însă un aspect negativ, căci în final, una din părțile implicate în acest schimb, Carlos sau ființele, trebuie să se subordoneze celeilalte. Pentru a nu fi făcut sclavul aliaților, Carlos va trebui să-i înfrunte în lumea vieții cotidiene și să le spună să revină mai târziu când va avea mai multă putere personală. Iată cum decurge înfruntarea: „Atunci am văzut două forme întunecate, ca două trunchiuri subțiri de copaci, chiar în fața mea. (...) Nu erau chiar atât de înalte ca în vis; își reduceră dimensiunile la jumătate. În loc să fie forme de luminozitate opacă, erau acum două bete comprimate și amenințătoare, de o culoare întunecată, aproape neagră. „Ridică-te și apuca una dintre ele, mi-a ordonat don Juan. Și nu-i da drumul, indiferent de cât te-ar zgâlțâi” (...) M-am îndreptat mecanic către cele două forme, inima bătându-mi de să-mi spargă pieptul. Am apucat-o pe cea din dreapta. Ceea ce am simțit a fost un șoc electric, care aproape m-a făcut să-i dau drumul formei. (...) Am strâns cu putere forma, care se răsucea și se zbătea. Nu era un animal mare, ci ca ceva pufos și ușor, deși încărcat de energie (...) Forma îmi administra soc după soc dintr-un fel de curent grețos (...) În cele din urmă, forma s-a oprit și a devenit aproape solidă”. (Castaneda, 2000, 74)

Don Juan explica făpturile organice ca niște entități cărora le place să supună restul formelor de energie cu care interrelaționează; cu alte cuvinte, să achiziționeze, prin diferite metode, energie pe care-o păstrează în interiorul lumilor lor. „Să fii un om al cunoașterii înseamnă să fii liber și permeabil” (Castaneda, 1995, 16) și singura posibilitate de-a menține conștiința într-un proces de continuă elevare este de a fauri propriul destin în marea întunecată a conștientizării.

Accesul la lumea în care sălăsluiesc ființele anorganice se poate face prin deplasarea punctului de asamblare în poziția în care exista

acea lume, la fel cum accesul la anumite forme de energie impersonala (de pilda emisarul visului = „energie străina care are ca scop să-i ajute pe cei care visează, spunându-le unele lucruri”, Castaneda, 2000, 85) se face prin menținerea punctului de asamblare fixat într-o poziție noua specifica. Totul poate fi controlat, însă, în funcție de posibilitatea păstrării unui anumit grad de detașare fata de aceste noi forme de conștiința.

Firea acaparatoare a ființelor anorganice se explica, întâi prin faptul că ele au o conștiință cu mult mai profunda decât cea a ființelor organice, motiv pentru care se simt mereu predispuse să învețe: „se simt obligate să ne ia sub aripa lor protectoare” și apoi prin faptul că, devenind un fel de discipoli, ființele organice trebuie să-și abandoneze corpul energetic în folosul ființelor anorganice, cu alte cuvinte, își pierd libertatea conștientizării. În plus, cunoștințele oferite de aceste ființe nu au drept finalitate decât satisfacerea profundă a unor curiozități care nu depășesc formele instinctuale ale eului nostru și curiozitățile noastre nedezvoltate, fără a ridica conștiința noastră la un nivel care s-o dezvolte. Ființele anorganice ne creează o conștiință imobila.

În momentul în care însă un vizionar reușește prin arta visatului și prin stalking (arta prin care se fixează punctul de asamblare în orice poziție este deplasat), dar și prin impecabilitate, să prindă o ființa anorganica făcând-o „aliatul” sau, atunci aceasta ființa va deveni un ajutor indispensabil pentru cunoaștere.

Captarea energiei unui aliat se face cu ajutorul a ceea ce don Juan numește o „tigva”, un vas micuț din lemn pe care vrăjitorul îl poartă în permanenta asupra sa. Aceasta tigva simbolizează ceva asemănător „formei umane”: „o forța nebănuita” care da identitate. Astfel, ea prinde aliatul cu o anumită putere oferindu-le lui don Juan sau lui don Genaro posibilitatea de a-i utiliza energia pentru a-l pune să facă ceea ce nu pot face ei.

Astfel controlat, un aliat devine „puterea pe care omul o aduce în viața sa pentru a-l ajuta, a-l sfătui și pentru a-i da forța necesara sa realizeze anumite acțiuni. (...) Acest aliat este necesar pentru a îmbogăți viața unui om, a-i ghida acțiunile și pentru a-i înlesni cunoașterea” (Castaneda, 1995, 48 – 49).

Aliații și spiritele ajutătoare nu sunt singurele forme de ființe anorganice care sălășluiesc în univers. La sfârșitul învățăturilor sale

don Juan prezintă o altă specie de ființe anorganice pe care vechii vizionari au numit-o „Zburătorul”. Venita din negura marii întunecate a conștientizării aceasta specie de ființe anorganice reprezintă o formă de energie care a parazitat conștiința umană împiedicând-o să evolueze. „Mantaua luminoasă a conștientizării” învăluie în exterior structura energetică a ființei umane, lucru care o face vulnerabilă la atacul altor tipuri de conștientizare, cum este cel al „Zburătorilor”.

Forma de energie conștientă pe care-o reprezintă aceste ființe anorganice pătrunde conștiința noastră precum o instalație străină distrugându-i esența luminoasă și natura ei evolutivă. Dar cum în acest univers energetic nu există viața dacă nu există conștiința, atunci ființei umane îi este lăsată „o fâșie îngustă de conștientă” pentru a putea trăi în continuare. Mai mult, aceasta „fâșie îngustă de conștientă” reprezintă solul pe care „zburătorii” își cultivă hrana; cu alte cuvinte, hrana acestor ființe anorganice reprezintă momentele de conștientizare generate de ultimul dram de conștiința pe care ființa umană îl păstrează. Instalația străină amplasată pe conștiința noastră declanșează un întreg șir de false probleme, griji, contradicții, angoase și temeri. Toate acestea la un loc produc momente de energie și conștiința care hrănesc aceste ființe anorganice.

Singura modalitate de-a te opune atacului „zburătorilor” este disciplinarea vieții, ceea ce face ca mantaua luminoasă a conștientizării să nu mai fie pe gustul lor. Din acel moment, mantaua crește la loc, revenind la dimensiunea sa firească. Chiar dacă zburătorul revine, el este slăbit și nu mai poate ataca ființa umană.

Odată scăpată din sclavia Zburătorilor, ființele umane încep „călătoria finală”, a propriei conștiințe eliberate de orice minte străină care să-i dicteze faptele, bazându-se doar pe propriile forțe. Acesta este momentul când începe adevărata luptă.

Stefania Tiriac Obiectele de putere

Abstract: The article analyses the features and significance of the so-called „power objects”. Don Juan explains to his neophyte that some objects possess an inner power, but that – surprisingly – the objects themselves have no special significance unless they are charged with power by the sorcerer and through his intentions. Carlos is initiated in the process of creating such weapons in order to transgress to the second attention, the objects of power serving as intermediaries to enter new spiritual dimensions.

Keywords: Shamanism, Postmodernism, Carlos Castaneda, don Juan Matus, Power Objects

Cărțile lui Carlos Castaneda prezintă un sistem religios atribuit indienilor nord-americani și mexicani cu care autorul interacționează în munca de cercetare antropologică. Inițial cercetător cu o abordare exterioară, Castaneda se implică personal în procesul de inițiere. Călușă lui Carlos în acest proces este don Juan, un indian Yaqui din Sonora, Mexic.

În procesul de instruire Don Juan se folosește, în prima fază, de ciuperci halucinogene pentru stimularea celei de-a doua atenții, înțeleasă ca un mod de a percepe o realitate mai amplă decât cea senzorială. „Profesorul” don Juan desfășoară inițierea lui Carlos de-a lungul unei perioade extinse din viața acestuia, afirmând că lucrurile importante nu se obțin instantaneu, ci trebuie căutate și asimilate cu efort susținut. În procesul de învățare Carlos ia tot timpul notițe, în interesul cercetării, dar și al comprehensiunii. Concomitent cu noua înțelegere pe care o dobândește asupra lumii și chiar din pricina ei, Carlos trăiește socul adaptării la cealaltă realitate, invizibilă.

Ca să-i faciliteze înțelegerea, don Juan se folosește de o serie de obiecte cunoscute, banale în aparență, dar care sunt încărcate de putere. Obiectele de putere ajută la deplasarea punctului de asamblare, la trecerea în cea de-a doua atenție. Sunt echivalente cu lovitura Nagualului. Sunt concentrări de energie și puținele elemente concrete și familiare dintr-un sistem foarte abstract și nou.

Don Juan îi explică la primul contact cu acestea că unele obiecte posedă o putere intrinsecă: „există anumite obiecte ce sunt impregnate cu putere, zise el. Forța a nenumărate astfel de obiecte este întărită de oameni puternici, cu ajutorul spiritelor prietene. Acestea sunt doar niște unelte, dar nu unele comune, ci unelte ale morții. Și cu toate acestea, ele sunt doar instrumente, nu au puterea de a învăța” (Castaneda, 1995 a, 17).

Partea surprinzătoare, care diferă de alte religii, este că orice poate constitui un obiect de putere. Obiectele în ele însele nu au nicio semnificație deosebită, însă în mâna vrăjitorului și supuse intențiilor sale, ele sunt încărcate cu putere. Și aceasta putere poate să difere în funcție de vrăjitor: „puterea unui obiect depinde de posesorul său, de ce fel de om este acesta” (Castaneda, 1995 a, 18).

Deși orice obiect este un virtual obiect de putere, așteptându-și

doar investirea magica, indienii folosesc pe post de obiecte de putere elemente tipice ale culturii lor: maiz pinto – sămânța de porumb care poate ucide în mod supranatural și înfricoșător, cristale de cuarț, pene, spirit-catchers. Pe de altă parte, don Juan se folosește de elemente din natura – plante, frunze, pietre, chiar nori sau copaci.

Ca accesorii vrăjitoarești, obiectele de putere sunt importante, dar nu cuprind întreaga putere a celeilalte lumi: maiz pinto, cristalele și penele sunt numai niște jucării în comparație cu un aliat. Aceste obiecte de putere sunt necesare numai celui care nu are încă un aliat. (Castaneda, 1995 a, 20)

Utilizarea obiectelor de putere se face cu mare atenție, exista adevărate liste de instrucțiuni. Carlos îi face o vizită lui don Vicente, un alt vrăjitor, prieten cu don Juan. La plecare, acesta îi da un sac de plante și un set de instrucțiuni pentru replantarea uneia dintre ele. Carlos o plantează după instrucțiuni. La întoarcere, lângă mașina îl așteaptă doi bărbați și o femeie cu înfățișare mai mult decât banala: îmbrăcați cu haine uzate, transpirați, care îi cer să-i ducă cu mașina. Carlos le arată că nu mai are loc și găsește absurda propunerea lor de a călători pe bara din spate sau întinși pe apărătoarea din față. Jenat de nevoia oamenilor, le da niște bani pentru autobus, dar bătrânul îi refuza disprețuitor. Motorul lui Carlos nu pornește, și străinul mai tânăr se așază în spate gata să împingă. Don Juan reinterpretează întreaga scena într-un sens surprinzător pentru Carlos, dar pe deplin șamanic: „Vicente e un vrăjitor de prima clasa. Ți-a dat să plantezi ceva, pentru că avea motivele lui; iar dacă ai întâlnit trei oameni care ți se părea că au răsărit acolo din senin exact după ce ai plantat-o, era un motiv și pentru asta” (Castaneda, 1995 b, 46). „Probabil că i-ai plăcut și trebuie să-ți fi făcut un cadou foarte mare, pe care l-ai irosit (...) e foarte important numărul plantelor și apoi succesiunea evenimentelor. (...) acel cadou putea să te coste viața” (Castaneda, 49, II). Pentru Carlos era prea devreme în procesul inițierii să înțeleagă că avea de-a face cu ființe anorganice care luaseră forma unor tarani indieni.

Cu alta ocazie, într-o excursie pe munte, don Juan și Carlos întâlnesc niște tineri pe drum care erau în căutare de cristale de cuarț cu putere. Tinerii se așază în jurul lui Carlos strâns grupați: „atunci când mergi în grup la vânătoare de obiecte de putere, era o lege să faci un cerc și la mijloc să stea doi oameni spate în spate” (Castaneda, 1995 c, 268) Vânătoarea de cristale de putere pare o treabă destul de

periculoasa, este așadar mai mult decât o simplă colectare, chiar dacă obiectele nu vor fi investite cu putere decât ulterior, de către un vrăjitor. Cristalele se recoltează cu metoda: sunt convinse întâi să-și părăsească sălașul; „cel care le găsește este responsabil pentru tăierea și șlefuirea lor, pentru a le face ascuțite și pentru a le potrivi perfect cu mărimea degetelor mâinii sale drepte (...) sunt arme folosite pentru vrăjitorie, ele sunt aruncate de obicei ca să ucidă și străpung corpul inamicului și apoi se întorc la proprietar în mâna ca și cum nu ar fi părăsit-o niciodată” (Castaneda, 1995 c, 270).

Vrăjitorii folosesc și alte arme, la fel de neconvenționale, ca un picior de porc mistreț, care acționează supranatural, precum maiz-pinto: „Trebuie să ții porcul mistreț în mâna stângă și să o înjunghii cu el. E o vrăjitoare, iar porcul mistreț va intra în buricul ei și nimeni din lumea asta, cu excepția unui vrăjitor, nu-l va vedea blocat acolo” (Castaneda, 1995 b, 267).

În același registru al uneltelor vrăjitoarești pline de bizar se înscrie și prinzătorul de spirite – spirit-catcher – un cvasi-instrument muzical alături de care vrăjitorul își acordează vocea și împreună cu care produce sunete de putere în ritualul magic sau în caz că este atacat. „A scos un fel de coarda alba din punga ei. Arata ca o spira mare. A înfășurat-o în jurul gâtului sau și a împins-o cu mâna stângă bine. A tras de coarda întinsa cu mâna dreapta. S-a auzit un sunet surd, vibratoriu” (Castaneda, 1995 b, 208). La fel cu celelalte obiecte de putere, prinzătorul de spirite este și el personalizat: o să-ți fac unul său, și mai bine, o să-ți faci singur unul într-o zi, când o să înveți să vezi (...) „al meu este din mistreț. Când o să-ți faci și tu unul, o să îți dai seama că este viu și că te poate învăța sunetele care-i plac. Prin practica, o să ajungi să-ți cunoști atât de bine prinzătorul de spirite, încât o să produceți împreună sunete pline de putere” (Castaneda, 1995 b, 211).

Don Juan îi da lui Carlos un alt obiect care îi va aparține numai lui. „A săpat cu degetele în jurul unei bucăți de piatra care ieșea afară, curatând tarâna în jurul ei. Apoi mi-a ordonat s-o scot. O dată ce am dislocat pietricica, el mi-a spus să o pun imediat în cămașa, pentru că era un obiect puternic care îmi aparținea. A afirmat că o să mi-o dea mie și că trebuia s-o curat și să am grijă de ea” (Castaneda, 1995 c, 267). În timpul unui exercițiu în care îi demonstra lui Carlos deplasarea pe fibrele de energie ale universului, în transa extatica, don

Juan plutește și se învârteste. În fața unui asemenea spectacol înfricoșător, Carlos recurge la ajutorul pietrei. „S-a îndepărtat de stânca și, pe măsura ce creștea în viteză, i se făcea rău. Am luat o piatră și mi-am pus-o pe stomac. Am presat-o de corp cât de tare am putut. Atingerea ei m-a liniștit puțin” (Castaneda, 1995 d, 268).

În peregrinările lor inițiatice prin munți, don Juan îi da adesea lui Carlos peyotl și îi provoacă stări halucinatorii care îl transporta pe tărâmul spiritelor. Când își revine, însă, Carlos se simte foarte rău și principala metoda de a-i ușura refacerea este ingerarea de carne uscată. „Mi-a întins o frânghie cu opt bucăți de carne uscată agățate de ea și mi-a spus s-o atârni de gât. „Asta este o mâncare a puterii”, a zis el. „Ce o face să fie mâncarea puterii, Don Juan?” „Este carnea unui animal care avea putere. O caprioara, o caprioara unică. Puterea mea personală mi-a adus-o. Carnea asta ne va susține săptămâni de zile, sau chiar luni de zile, dacă va fi cazul. Mesteca bucăți din ea și mesteca bine. Lasă-i puterea să-ți pătrundă în corp” (Castaneda, 1995 d, 168).

Pentru calmarea durerilor, don Juan se folosește de paleative naturale care nu par să aibă nimic spiritual sau vreo putere deosebită: „mi-a dat niște frunze și mi-a spus să le pun în pantaloni, pe pielea zonei ombilicale. A adăugat că-mi vor ține cald și că nu voi avea nevoie de pătură pentru a dormi” (Castaneda, 1995 c, 196). Când aplica frunzele pe regiunea ombilicală, Carlos doarme dus, deși e întins pe pământ. „Don Juan mi-a spus foarte ușor să alerg pe un deal alăturat și să strâng niște frunze dintr-un anumit tufiș și să-mi frec picioarele, pentru a-mi alina durerea. (...) Frunzele păreau să fie foarte umede. Le mai folosisem și înainte. Nu simțisem niciodată că m-au ajutat, dar Don Juan a susținut întotdeauna ca efectul plantelor cu adevărat prietene era atât de subtil, încât de abia dacă era perceptibil; totuși, ele produceau întotdeauna rezultatele așteptate” (Castaneda, 1995 c, 193).

Uneori obiectele de putere sunt simpli intermediari ai cunoașterii. Don Juan le folosește pentru a-i demonstra lui Carlos cât de fragile sunt granițele realității, așa cum o cunoaște el. În mai multe rânduri, don Juan îl pune să își concentreze atenția pe o formațiune naturală oarecare; aceasta prinde viața și, deși ulterior Carlos o vede din nou ca pe o parte din natură, don Juan îl asigură că atenția lui concentrată a însușit-o: „juducând după corpul lui, animalul era în mod clar un mamifer, dar avea un cioc, ca de pasare. (...) L-am privit,

apoi am știut imediat ce era animalul. Am mers spre el și l-am ridicat. Era o ramură mare dintr-un tufiș. Fusese arsa și probabil ca vântul aruncase niște cenușa ce se prinsese de ramura uscată, și astfel dădea aparenta unui animal mare și rotund” (Castaneda, 1995 c, 141). „Nu contează, a spus [don Juan]. Ramura aceea era un animal adevărat și era vie în momentul în care puterea a atins-o. Deoarece ceea ce o făcea vie era puterea, trucul era, la fel ca în vis, să susții viziunea ei” (Castaneda, 1995 c, 142).

Ca să îl învețe „vederea”, don Juan dirijează privirea lui Carlos asupra unui anume punct al peisajului muntos, punct pe care trebuie să îl fixeze cu atenție: „S-a așezat lângă mine și mi-a atras atenția spre ceea ce părea să fie o formație naturală în munții dinspre nord-est. Era un punct de o culoare mai deschisă decât împrejurimile. (...) L-am fixat cu privirea multă vreme, mi s-a părut ca pulsa. (...) Am fixat-o o clipă și am aranjat brusc totul în perspectiva corectă. Mi-am dat seama că ceea ce priveam nu era deloc în munți, ci era de fapt o bucată de cârpa galbenă, care era agățată de un cactus înalt în fața mea” (Castaneda, 1995 c, 245). „Privirea” lui Carlos face ca locul să pulseze și îl înșuflețește; pentru un moment, învățăcelul în șamanism vede dincolo de dimensiunile cunoscute ale lumii lui.

Locul de putere este punctul în care te simți mulțumit și puternic, în mod natural. Fiecare vrăjitor are nevoie de un asemenea loc pentru a se încarca cu putere, mai ales atunci când este sleit de luptele cu ființele anorganice. Căutarea unui asemenea loc pe prispa casei lui don Juan este prima sarcină pe care o primește Carlos în procesul învățării. Locul este identificat „după căldura și o strălucire galben-verzuie” (Castaneda, 1995 a, 27). Carlos alege un loc potrivit pentru somn la indicația maestrului: „a înlăturat toate pietrele din interiorul cercului și le-a pus în centrul lui, pe urma le-a sortat meticulos pe mărimi în două grămezi egale la număr. „Ce faci cu pietrele astea?” l-am întrebat. „Nu sunt pietre”, a spus el. „Sunt corzi. Ele vor ține suspendat locul tău”. A luat pietrele mai mici și a marcat cu ele circumferința cercului. Le-a pus la distanțe egale și a ancorat ferm în pământ fiecare piatră cu ajutorul unui bat, de parcă ar fi fost un zidar” (Castaneda, 1995 c, 196). Ca să fixeze corzile-pietre pe care don Juan urmează să le arunce și care vor constitui circumferința locului sau favorabil, Carlos aleargă la poalele dealului și trebuie să prindă fiecare dintre pietre, cu maxima precizie: „trebuie să fii extrem de

atent. Când ai de-a face cu puterea, trebuie să fii perfect. Aici greșelile sunt mortale. Fiecare dintre astea este o coardă, o coardă care ne poate ucide dacă o lasăm liberă” (Castaneda, 1995 c, 196). Carlos înțelege structura universului alcătuit din fibre de energie și pericolul pe care niște fibre – invizibile pentru privire, dar reale – l-ar putea reprezenta dacă ar scapa vreo coarda neprinsă.

În locul sau de putere, Carlos este înconjurat numai de bunăvoință. Locul va constitui o resursă esențială pentru refacerea puterilor și pentru asta vrăjitorul nu trebuie în mod necesar să meargă fizic acolo; vrăjitorul se poate reface dacă ajunge în vis la locul sau de putere. „Fiecare roca, piatra și tufiș de pe dealul ăsta, în special de pe vârful, îți este încredințată, a spus [don Juan]. Fiecare vierme care trăiește aici este prietenul tău. Le poți folosi și ele te pot folosi. (...) Fixează-ți în memorie fiecare trăsătură a lui. Asta este locul unde vei veni în „vis”. Asta este locul unde o să te întâlnești cu puterile, unde îți vor fi dezvăluite într-o zi secrete. Tu vânezi putere și asta este locul tău, locul din care îți vei aduna resursele” (Castaneda, 1995 c, 201).

Existența locului de putere facilitează chiar și călătoria în vis, înțeleasa nu ca o activitate pasivă, nocturnă, ci ca o mutare în ce-a de-a doua atenție, în lumea spirituală. „Trebuie să-ți alegi un obiect anume, care ține de locul unde trebuie să te duci, și apoi trebuie să-ți concentrezi atenția asupra lui (...) este mai ușor să călătorești în „vis”, când îți poți focaliza atenția pe un loc al puterii, ca acesta” (Castaneda, 1995 c, 203).

Don Juan îl pune pe Carlos să caute un loc de odihnă pe un deal, pentru că pentru un vrăjitor locul în care își reface forțele fizice și forțele spiritului este foarte important; somnul este o resursă majoră de energie pe care vrăjitorul nu poate să o risipească odihnindu-se oriunde. „Don Juan m-a pus să mă așez. Apoi a cules un tip de frunza de pe mai multe tufișuri și mi le-a dat mie. Mi-a ordonat să mă întind pe spate, să-mi desfac cureaua și să-mi pun frunzele pe pielea regiunii ombilicale (...) apoi mi-a ordonat să închid ochii și m-a avertizat ca dacă voiam ca rezultatele să fie perfecte, să nu slăbesc presiunea asupra frunzelor, să nu-mi deschid ochii, sau să nu încerc să mă ridic când îmi va pune el corpul într-o poziție a puterii” (Castaneda, 1995 c, 215). Din frunze emana o căldură ciudată care îi invadează tot corpul ca și cum ar fi avut febra; senzația inițial neplăcută se transforma într-o căldură plăcută. Imediat ce își ia frunzele de pe piele, Carlos se

răcoreste. „A spus ca ceea ce simțisem era puterea frunzelor și ca acea putere ma limpezise și mă ajutase să îmi îndeplinesc sarcina” (Castaneda, 1995 c, 215). Din nou, elemente banale ale realității obișnuite sunt investite cu proprietăți mai mult magice decât curative.

Aplicând alta metoda ca să caute un loc de odihna, Carlos trebuie să privească fără să focalizeze privirea, să încrucișeze ochii și să lase umbrele să se suprapună, realizând astfel o non-acțiune. Don Juan „s-a cățarat pe un pisc de piatra în forma de dom și a urlat din vârful acesteia spre mine, spunându-mi să caut două bucăți de piatra lungi și înguste. Mi-a arătat cu mâinile mărimea pe care o dorea. Am găsit două pietre și i le-am dat. Don Juan a așezat fiecare piatra în două fisuri aflate cam la 30 de centimetri una de alta și mi-a spus să fac același exercițiu cu umbrele lor” (Castaneda, 1995 c, 259). Locul de intersectare a umbrelor semnalează un punct propice pentru de-realizarea privirii și declanșarea vederii. Oricum, pentru vrăjitori umbra și lumina își schimbă însușirile cunoscute. „Pentru un contemplator, focul nu este strălucitor, ci negru și la fel e și fumul; pe de altă parte, umbrele sunt strălucitoare și au culoare și mișcare” (Castaneda, 1997, 290).

În timpul unei excursii pe munte, loc favorabil pentru desfășurarea „lecțiilor”, don Juan vede rețeaua de fibre luminoase și găsește cu ajutorul ei locul de putere: „a explicat ca non-acțiunea îi permisesse să izoleze punctul acela ca fiind un posibil loc al puterii, sau, poate, un loc unde puteau fi găsite obiecte cu putere” (Castaneda, 1995 c, 267). În încercarea de concentrare a atenției asupra aripilor percepției, Carlos afla ca beneficiază de un sprijin neașteptat: „acum ești cu fata spre locul tău de putere. Acesta este un sprijin care îți poate folosi” (Castaneda, 1995 d, 276).

Unul din cele mai remarcabile obiecte de putere din cărțile lui Castaneda este podeaua roșie a doñei Soledad, mama unui alt ucenic al lui don Juan, inițiată la rândul ei în vrăjitorie. Doña Soledad construiește podeaua de lut pe liniile de energie ale universului cu scopul de a-l hipnotiza pe Carlos, de a-i răpi puterea. „Nu-mi dădeam seama cum de nu reușisem să bag de seama podeaua, cum am intrat. Era magnifica. La început m-am gândit că era o argila roșie, bătătorita, dar am observat că nu avea fisuri. (...) am observat ca podeaua fusese formată din dale mari de argila, puse împreună pe un suport de argila moale, care servea de matrita. Dalele formau cel mai ciudat și mai

fascinant desen, care părea modest dacă nu-i dădeai atenție. Arta cu care fuseseră îmbinate dalele trăda un plan bine conceput" (Castaneda, 1997, 18). Carlos observa admirativ modelul podelei cu forța magică, intuiește puterea cu care e înzestrată și astfel o face ineficienta împotriva lui. Puterea care trebuia să îi facă rău nu mai acționează după cum fusese intenționată.

Podeaua este construită în așa fel încât liniile converg sub patul femeii, concentrând puterea: „patul fusese plasat chiar în epicentrul unor linii care convergeau. Dalele de argila fuseseră tăiate în unghiuri ascuțite, pentru a tăia motivele respective, ce păreau să radieze de sub patul ei (...) metamorfozarea ei magnifica putea fi explicată într-un singur fel: Don Juan trebuie să o fi făcut discipolul lui" (Castaneda, 1997, 19).

Trupul doănei Soledad întinereste inexplicabil fata de cum arata la ultima lor întâlnire și se schimba radical și maniera în care se raportează la prietenul fiului ei. Dintr-o femeie modesta de la țară, avansată în vârstă, ea se metamorfozează într-o vrăjitoare plină de tinerețe și forță. Noua Soledad încearcă să îl seducă, pentru ca dacă l-ar convinge să își lase garda jos ar putea să îi ia puterea și să și-o însușească. În calitate de vrăjitoare începătoare are nevoie de energie, mai ales datorită faptului că enorme cantități din energia ei s-au pierdut când a dat naștere copiilor ei. După ce a devenit ucenica a Nagualului, femeia afla lucruri surprinzătoare chiar pentru ea: „Eu sunt vântul de nord. Eu însămi am făcut [podeaua]. Mi-au trebuit patru ani ca să o aranjez. Acum podeaua este eul meu". „În timp ce vorbea, am observat că liniile care convergeau pe podea erau aranjate astfel încât să plece din nord" (Castaneda, 1997, 34).

Carlos învață oprirea lumii prin contemplare. El afla că pot fi contemplate o multitudine de elemente ale naturii dar și că aceasta contemplare nu este pentru oricine și poate implica pericole: plantele mici, copacii, ciiorile, insectele, pietrele, ploaia și ceata, stelele și apa. Fiecare dintre aceste elemente naturale poate să îi folosească vrăjitorului. Rocile sunt vechi și pot dezvălui secrete, ploaia și ceata pot fi folosite pentru a călători cu ele, sau ca o lupă pentru dezvelirea trăsăturilor ascunse, „pentru a descoperi fantomele lucrurilor care nu mai există și adevărata realizare a contemplatorilor în ceata este să își lase a doua atenție să intre în ceea ce le dezvăluie contemplarea lor" (Castaneda, 1997, 288). Carlos nu are voie să contemple apa, pentru că

nu poate controla aceasta contemplare și risca să se piardă. De asemenea, îi este interzisă contemplarea norilor cumulus și a stelelor, care sunt recomandate doar vrăjitorilor care și-au pierdut forma umană. Sunt periculoase și plantele mici: „puterea lor este concentrată: ele au o lumina intensă și simt când vizătorii le contempla; ele își muta imediat lumina și o ațintesc asupra contemplatorului” (Castaneda, 1997, 285). Mobilitatea insectelor le face inofensive pentru contemplator, tocmai pentru că nu își trag luminozitatea din pământ, asemenea plantelor mici. Atât Carlos cât și La Gorda sunt contemplatori de eucalipti, fiecare vrăjitor având predilecție pentru un anumit tip de copac. Castaneda devine liric în descrierea copacilor: „după amiaza și spre seara copacii și rocile sunt tăcute și triste, în special copacii. La Gorda a spus ca la acea ora, copacii dau senzația că și ei îl contempla pe contemplator” (Castaneda, 1997, 287). Lumina diferitelor elemente indica apartenența la un regn, dar și posibilele pericole: „rocile sunt vechi, au putere și o lumina aparte care este mai verzuie în contrast cu lumina alba a plantelor și cea gălbuie a ființelor vii, mișcătoare”.

În ultima parte a pregătirii, Carlos învață să călătorească în vis. Ca să realizeze visul se folosește de obiecte de putere care intermediază trecerea în starea de visare. Don Juan îl pune să fixeze un copacel de desert. „Prin fixarea privirii asupra frunzișului voi realiza o deplasare minuscula a punctului de asamblare. Apoi voi fixa, de fapt, aceasta mica deplasare a punctului, iar coeziunea ma va face să percep în termenii celei de-a doua atenții. (...) frunzișul copacelului a devenit un întreg univers de informații senzoriale. Era ca și cum frunzișul m-ar fi înghițit, dar senzația o aveam nu numai la nivelul vederii, dacă atingeam frunzele le simțeam în mod real. Le puteam simți și mirosul. Atenția visatului era multisenzorială și nu doar vizuală, ca și visatul obișnuit” (Castaneda, 2000, 93). Contemplarea copacelului determina mutarea punctului de asamblare în alta poziție și trecerea lui Carlos în cealaltă realitate.

Ca să faciliteze trecerea din visul obișnuit în visare, Carlos trebuie să poarte un obiect de putere, o bandă de cap. „Obținerea unei benzi de cap este o manevra subtilă. Eu nu pot să ți-o dau, pentru că trebuie s-o faci chiar tu. Dar tu nu poți face una până când nu ai viziunea ei în „vis”. (...) visatul e mai ușor când ai un obiect al puterii în creștetul capului” (Castaneda, 1995 c, 176). Recomandarea este

reluata mult mai târziu, când Carlos controlează deja de o vreme exercițiul visatului. De această dată cel care îi da instrucțiunile este un participant din lumea de dincolo, Emisarul, cel care îl călăuzeste, indicându-i ca „visătorul va purta un cordon, guler sau bentița ca punct de presiune ce servește ca centru de schimb de energie al pielii” (Castaneda, 2000, 120).

Puntea între lumi se realizează pe mai multe căi. Ce pare să conteze este presiunea, legătura strânsă care să faciliteze trecerea dintr-o parte în alta. „Pentru a realiza un vis perfect, primul lucru pe care trebuie să îl faci este să îți anulezi dialogul interior. (...)”

Pune-ți între degete niște cristale de cuarț de vreo cinci până la opt centimetri lungime sau câteva pietre de râu late și netede. Îndoia puțin degetele, presând în același timp cristalele sau pietrele între ele. Emisarul spunea ca agrafele de metal, dacă erau de lungimea și lățimea degetelor, erau la fel de potrivite. Procedul consta în a presa cel puțin trei obiecte subțiri între degetele fiecărei mâini și crearea în acest fel, a unei presiuni aproape dureroase în mâini. Presiunea aceasta avea ciudata proprietate de a întrerupe dialogul intern” (Castaneda, 2000, 119).

Emisarul expune o alta modalitate de a construi legătura dintre lumi: „este recomandabil ca cei care visează să poarte un inel de aur, de preferința puțin cam strâns pe deget”. Ca să realizeze o „punte pentru a ieși din visat înapoi în lumea cotidiană sau pentru a te cufunda din starea conștientă obișnuită în lumea făpturilor anorganice... contactul degetelor cu inelul alcătuiește puntea” (Castaneda, 2000, 119).

Obiectele de putere utilizate de don Juan și mai apoi de șamanii-discipoli au multiple funcții și întrebuințări, însă toate servesc același scop: deplasarea punctului de asamblare și trecerea în cea de-a doua atenție, constituind așadar intercesori pentru accesul la o dimensiune spirituală.

Andreea Gavrilă

Zborul și saltul în abis

Abstract: The article's intentions – explicitly neutral from the from the point of view of belief/disbelief – are placed in the circle of Castaneda's convention. Their purpose is to analyse one aspect of the new mystical sistem which seems to be consistent with the idea of postmodernist shamanism: the Flying and the Leap into the

Nothingness. The roots of such a concept are to be found in the traditional shamanism as well as in the Oriental legends and religions. The Flying seems to have always been an attribute of gods, of powerful sorcerers or men în contact with the divine. As its extatic character shows, the Flying is the capacity to abandon the material body and to travel into the spirit, in order to obtain freedom and knowledge.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Flying, don Juan Matus, don Genaro, Tonal, Nagual

Șamanismul nu a devenit subiect de studiu academic decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Înainte de aceasta, ceea ce se știa despre el se limita la relatarile parțiale și tendențioase ale călătorilor și misionarilor care vehiculau propriul lor sistem de gândire. Dar, mai ales, se făcea simțita lipsa unor studii experimentale.

De necesitatea de a umple acest gol a profitat Carlos Castaneda care, fiind în vara anului 1960 student în antropologie la Universitatea din Los Angeles și aflându-se în cercetare de teren în partea de sud-vest a Statelor Unite, făcea cunoștința cu un vrăjitor yaqui, un șaman pe nume Juan Matus. Timp de aproape 15 ani Juan îl va iniția pe Castaneda în tainele „vrăjitoriei”, ale unor noi dimensiuni cosmice și antropologice, ale unei „realități separate”, accesibilă doar inițiaților. Experiențele stranie și revelatorii pe care Castaneda le trăiește sunt prezentate în unsprezece cărți ce au declanșat polemici în ceea ce privește veridicitatea conținutului lor.

În ce măsură relatarile lui Castaneda reprezintă materialul unor inspirate romane, a unor compilații de noțiuni și categorii preluate de peste tot sau deriva dintr-o experiență autentică, nu numai că nu ne este în putere să validăm, dar, în plus, este irelevant pentru obiectul lucrării noastre. Șarlatanii sau manuale „cu litere sfinte” (Castaneda este considerat unul din întemeietorii mișcării „New Age”), cărțile sale apar ca datorate unei convergente de descrieri ce se referă la o aceeași realitate paranormală accesibilă tuturor. Trăirile narate de Carlos par să aparțină antropologiei, fondului nostru colectiv, vizând posibilități spirituale latente în orice om și actualizabile prin practici diferite, de la asceza la tehnicile yoga, de la rugăciunea în inima la ingerarea de droguri.

Ceea ce creează impresia de veridicitate în cărțile lui Castaneda este faptul că acesta pornește în inițiere cu o mentalitate tipic occidentală – sceptică, pozitivistă și raționalistă, opacă la fenomenele

inefabile ale spiritului. În lucrarea Puterile spiritului, Adela și Anir Margus constatau ca incapacitarea lui Carlos (manifestată în menținerea intactă a viziunii occidentale asupra lumii) este principalul obstacol pe care don Juan îl are de surmontat. Învățăturile acestuia sunt de o altă factură decât teoretică, deoarece ele se bazează pe o receptare la nivel cognitiv de ordin empatetic nonverbal, deci (aparent) irațional. „El îi arată și îl pune pe ucenicul său să îndeplinească anumite gesturi și ritualuri complicate, care se adresează direct corpului și inconștientului său, pe dedesubtul înțelegerii înguste de sine. În stări de conștiința sporită, Carlos învață cum să primească acces și apoi să opereze cu puterea din interiorul său, cum să aprindă focul dinăuntru. Trupul biospiritual al ucenicului este perfect apt să participe la lumea șamanică, singura și marea piedică fiind refuzul conștiinței sale de a înțelege și accepta ceea ce i se întâmplă” (Margus, 1996, 127).

Elementele prin care don Juan se legitimează ca șaman sunt numeroase, iar învățăturile lui constituie toate puncte de plecare în studierea unui sistem mistic original. Ne vom opri însă asupra unui singur aspect, și anume zborul și saltul în abis.

Citându-l pe A.M. Hocart, Mircea Eliade corelează „zborul magic” cu atributele divine ale regilor-zei din Asia sud-orientală și Oceania: asemeni zeilor, „ei zburau prin aer”. Regalitatea se conjuga, conform acestei ideologii, cu zborul și înălțarea la Cer, scenariu conservat timp de milenii.

Exemplele în acest sens sunt nenumărate: „zborul magic” era în China o obsesie care explica mulțimea legendelor referitoare la trăsuri sau la alte aparate zburătoare. Taoiștii și alchimiștii aveau puterea de a se ridica în aer. Prezența penelor de pasări, simboluri frecvente ale „zborului șamanic”, este amplu atestată în cea mai veche iconografie chineză.

„Se cuvine să distingem două mari categorii de fapte: 1. grupul de mituri și legende privind aventurile aeriene ale Strămoșilor mitici, acele Märchen de tip Magische Flucht și, în general, toate legendele referitoare la oamenii-pasări (sau purtând pene de pasări); 2. grupul de rituri și credințe implicând experiența concretă a „zborului” sau a ascensiunii celeste” (Eliade, 1998, 108 – 109).

Caracterul extatic al ascensiunii nu poate fi pus la îndoială. După cum afirma Mircea Eliade, tehnicile extazului fac parte din fenomenul

general cunoscut sub numele de șamanism. „Zborul” semnifica plastic capacitatea anumitor indivizi privilegiați de a-și abandona corpul și de a călători „în spirit” în cele trei regiuni cosmice. Se întreprinde „zborul”, adică se provoacă extazul (care nu implica obligatoriu transa) fie pentru a însoți sufletul animalului sacrificat până la cel mai înalt Cer și a-l prezenta drept ofranda Zeului celest, fie pentru a căuta sufletul bolnavului care se bănuiește a fi fost rățăcit sau furat de demoni – și în acest caz călătoria se poate efectua tot atât de bine pe orizontala, în regiuni îndepărtate, sau pe verticala, în Infern –, fie, în sfârșit, pentru a călăuzi sufletul celui mort spre ultima lui locuință.

Motivul „zborului” și al ascensiunii celeste este atestat la toate nivelurile culturilor arhaice, atât în ritualurile și mitologiile șamanilor și ale extaticilor, cât și în mitologiile și folclorul altor membri ai societății, care nu pretind să se singularizeze prin intensitatea experienței religioase. Astfel spus, ascensiunea și „zborul” fac parte dintr-o experiență comună întregii umanități primitive. Istoria ulterioară a simbolismului ascensiunii arată ca aceasta experiență constituie o dimensiune profundă a spiritualității omenești. Trebuie amintită importanța pe care au căpătat-o simbolurile sufletului-pasare, ale „aripilor sufletului” etc și, de asemenea, importanța imaginilor care exprima viața spirituală ca pe o „elevație”, experiența mistică adevărată ca pe o ascensiune.

„Probabil ca tema mitico-rituală „pasare-suflet-zbor extatic” era deja constituită în epoca paleolitică; se pot interpreta în acest sens anumite desene din Altamira (omul cu masca de pasare) și celebrul relief de la Lascaux (omul cu cap de pasare), în care Horst Kirchner a văzut reprezentarea unei transe șamanice. Cât despre concepțiile mitice ale sufletului-pasare și ale pasarii psihopompe, ele au fost suficient studiate. Un întreg ansamblu de simboluri și semnificații, având ca subiect viața spirituală și mai ales puterea inteligenței este solidar cu imaginile „zborului” și ale „aripilor”. „Zborul” semnifica inteligenta înțelegerii lucrurilor secrete și a adevărilor metafizice” (Eliade, 1998, 114).

La nivelul purei cunoașteri metafizice, „zborul” sau „ascensiunea” sunt clișee tradiționale, utilizate nu doar pentru a exprima o translocăție fizică, ci un fel de simultaneitate spațială, obținută prin inteligenta.

După cum vom vedea, sistemul mistic prezentat de Carlos

Castaneda nu se legitimează de la simbolismul tradițional al șamanismului. Astfel, „zborul”, așa cum îl descrie Carlos Castaneda, este posibil datorită consistenței particulare a lumii, pe care numai un șaman o poate simți. Prima descriere în acest sens apare în volumul al treilea, Călătorie la Ixtlan. Universul are o structură filiformă, fiind „țesut” din fibre de energie, acestea constituind una din sursele puterilor șamanice care permit realizarea unor fapte care, din punct de vedere rațional, frizează absurdul.

Stăpânirea propriilor puteri, după cum explica don Juan, este modalitatea prin care Carlos poate să treacă podul peste abis, ba mai mult, să îi conștientizeze existența. Demonstrația este efectuată de don Genaro, cel care ulterior va deveni binefăcătorul lui Carlos, ocupându-se de partea sa dreaptă. Don Genaro va traversa o cascadă, servindu-se ca puncte de sprijin de niște vârfuri de stânci minuscule, performanța ce sfidează legile fizicii. Experiența, pe care Carlos o percepe mai degrabă ca pe un soi de levitație, este, la modul empiric, o dovadă a utilizării fibrelor de energie a corpului astral.

Corpul uman este la rândul său un ou luminos, o rețea de fibre energetice intersectate și care au niște protuberante digiforme la nivel ombilical. Acest punct median este cifra de acces „dincolo”, conținând calea către adevărata cunoaștere umană: este locul geometric al tuturor posibilităților. De aceea, activarea lui se concretizează într-un bine definit ritual al inițierii. Atunci când echilibrul se rupe și coerența vitală a oului este periclitată, omul este amenințat cu extincția.

Arta șamanului constă în controlarea dinamicii fibrelor energetice. Legile biologice se relativizează, vrăjitorul putându-și amâna indefinit moartea, prin menținerea centrului ombilical închis. De asemenea, energia acestuia poate fi direcționată tentacular. La oamenii obișnuiți tentaculele au un aspect embrionar, la șamani, în schimb, ele devin niște splendide instrumente de manipulare a lumii. Carlos însuși va învăța, cu ajutorul celor doi binefăcători, să zboare, folosindu-se de brațele sale de lumină pentru a aluneca pe fibrele naturii.

În volumul al șaptelea, Focul lăuntric, aceste fibre sunt numite „emanațiile Vulturului” și apar ca având o conștiință proprie: „Pentru vizionar, omul este o ființă luminoasă. Luminozitatea umană este formată din acea parte a emanațiilor Vulturului cuprinsă în coconul

nostru ovoidal. Aceasta porțiune speciala de emanatii închisa într-un înveliș este ceea ce ne conferă calitate de oameni. A percepe înseamnă a armoniza emanațiile conținute în interiorul coconului cu cele ce se afla în afara lui. [...] sunt ca niște fascicule luminoase. Un lucru cu adevărat imposibil de înțeles pentru conștiința normala este ca aceste fascicule sunt conștiente. [...] Fasciculele sunt conștiente de existenta lor, vii și vibrante, sunt atât de multe încât numerele își pierd înțelesul, fiecare conține o eternitate în sine" (Castaneda, 1999, 63).

Revelator în ceea ce privește modalitatea de autoconfigurare a „zborului” în sistemul mistic propovăduit de don Juan este volumul al patrulea, Povestiri despre putere. Carlos reușește să „vadă” nagualul („vederea”, „nagualul” și „tonalul” sunt elemente esențiale în practica și existenta șamanica, însă ele nu fac obiectul lucrării de fata) lăsându-și „aripile percepției să se desfășoare” (Castaneda, 1995 c, 272). Apelul la registrul senzorial se face în permanenta. De altfel, așa cum mărturisește don Juan, „partea cea mai dificilă în comportamentul luptătorului este să își dea seama că lumea este o senzație” (Castaneda, 1995 b, 255). Astfel, liniile de lumina/putere produse de don Juan cu ajutorul privirii îi provoacă lui Carlos „o senzație de stânjeneala și de greață (Castaneda, 1995 b, 255), în timp ce levitația și saltul celor doi maeștri (don Juan și don Genaro) sunt simțite cu toată ființa sau doar în zona ombilicala” (Castaneda, 1995, 267).

Așadar, Carlos este inițiat într-una dintre cele mai importante tehnici șamanice („misterul sau secretul explicației vrăjitorilor este că are de a face cu deschiderea aripilor percepției”), „zborul”. Dacă în exemplele consemnate de Mircea Eliade, „zborul” avea o funcționalitate transcendentala, în cazul nostru, la acest prim nivel, el devine un exercițiu, un instrument de stăpânire atât a propriei ponderalități, cât și a spațiului exterior, văzut cu ajutorul „aripilor percepției” ca fiind o urzeala infinita de fibre ce conferă o anumită vâscozitate „vidului”, căruia ochiul normal nu îi poate atribui nimic.

Încrucșiându-și ochii (tehnica stăpânita de acum de Carlos, ce îi permite să îi vadă pe don Juan și pe don Genaro „ca două mingi de fotbal albe și irizate, cu fibre, fibre care aveau o lumina proprie”, Carlos va percepe plenar („cu ochii și cu corpul”) „zborul” vrăjitorilor ca un „salt invers”, ca o „plonjare întoarsă” pe „emanațiile Vulturului”: „am văzut efectiv fibrele lor tremurând și apoi au dispărut din vedere. Au fost trase de un filament lung, o urzeala care părea ca a fâșnit din

vârful stâncii. Senzația pe care am avut-o era ca o rază lungă de lumina sau o linie luminoasă se lăsase din vârful stâncii și i-a ridicat” (Castaneda, 1995 c, 265).

Corpul lui don Genaro este „pescuit” de emanațiile fibroase ale stâncii: „don Genaro a adoptat o poziție ciudată de dans: avea genunchii ușor îndoiți, brațele întinse lateral, cu degetele răsfirate. Părea gata să se învântească; de fapt, s-a răsucit pe jumătate și apoi a fost tras în sus. Am perceput clar că a fost înălțat de firul unei undite uriașe, care i-a ridicat corpul până în vârful stâncii. Percepția mea despre aceasta mișcare a fost un amestec ciudat de senzații fizice și vizuale. Pe jumătate am văzut și pe jumătate am simțit cum zbura spre vârf. Există ceva care se vedea sau se simțea ca o linie sau ca o rază de lumina aproape imperceptibilă și acest ceva îl trăgea în sus. N-am văzut acest zbor al său așa cum aș urmări zborul unei pasări cu ochii mei. Nu era o succesiune liniară în mișcarea lui. N-a trebuit să-mi ridic capul pentru a-l păstra în câmpul vizual. Am văzut linii atrăgându-l, apoi i-am simțit mișcarea în corp sau cu corpul, și apoi, în clipa următoare, el se găsea chiar pe vârful stâncii, la zeci de metri”.

Contrar percepției prime a lui Carlos, mecanica „zborului” emerge din launtrul ființei lui don Genaro, este o manifestare a puterii sale, iar impresia de ridicare forțată și spontană de către o forță din exterior nu este decât percepția unui novice închistat în „tonal”: „don Genaro și-a repetat de încă trei ori acțiunea. De fiecare dată, percepția mea era orientată. În timpul ultimului salt în sus, am putut distinge efectiv o serie de linii care emanau din partea mediană a corpului sau și știam că era gata să coboare sau să urce, judecând după modul în care se mișcau liniile corpului său. Când era gata să sară în sus, liniile se înclinau în sus; când se pregătea să sara la sol, păreau invers: liniile se înclinau în afară și în jos” (Castaneda, 1995 c, 267).

La rândul său, don Juan prezintă încă o demonstrație de necontestat a nagualului (menită să anuleze centrul „rațiunii” în Carlos) încremenindu-și zborul în levitație: „don Juan a făcut exact ce a făcut inițial don Genaro, dar, în loc să sară în sus, se învârtea ca un gimnast. Într-un mod semiconștient, mă așteptam să aterizeze iar pe picioare. N-a făcut-o. Corpul lui a continuat să se rotească la câțiva metri deasupra solului. La început, cercurile erau foarte reperi, dar apoi s-au încetinit, de unde eram, vedeam corpul lui don Juan atârând, așa cum se întâmplase și cu don Genaro, de o lumina ca un

filament. S-a rotit încet, ca să ne lase timp să-l vedem bine. Apoi a început să urce: a câștigat altitudine, până când a ajuns pe vârful stâncii. Don Juan plutea efectiv, de parcă n-ar fi avut greutate. Întoarcerile lui erau lente și evocau imaginea unui astronaut în spațiu, rotindu-se în stare de imponderabilitate. [...] arata ca o pălărie plutind în aer, ca un zmeu care tresărea înainte și înapoi” (Castaneda, 1995 c, 268).

O dată dezvăluita, lumea nagualului poate fi luată în posesie. Carlos își va deschide aripile percepției și va realiza saltul în abis, în urma căruia ființa lui, conform teoriei șamanice, suferă o modificare esențială, devenind percepție pură și permițându-i acestuia să se miște înainte și înapoi între cele două realități ale creației, tonalul și nagualul (Castaneda, 1980, 7).

Prima tentativa de salt este sortită eșecului: „[don Genaro] spunea că o să sară cu mine, m-a prins sau m-a împins, sau m-a îmbrățișat și a plonjat cu mine în abis. Am avut o senzație totală de chin fizic, ca și cum stomacul meu ar fi fost mestecat sau devorat. Era un amestec de durere și plăcere de asemenea durată și intensitate, încât tot ce am putut face a fost să urlu din adâncul plămânilor. Când senzația a încetat, am văzut un manunchi inextricabil de scântei și mase întunecate, raze de lumina și formații ca niște nori. Nu puteam spune dacă aveam ochii închiși sau deschiși sau unde era corpul meu. A urmat aceeași senzație de chin fizic, deși nu atât de pronunțată ca la început, și apoi am avut impresia că m-am trezit și m-am regăsit în picioare, pe stânca aceea cu don Juan și don Genaro” (Castaneda, 1995 c, 306).

Așadar, frontiera dintre real și ireal, material și imaterial, tonal și nagual se estompează, minții pragmatice a lui Carlos fiindu-i practic imposibil să catalogheze trăirile avute.

La o a doua încercare însă, Carlos sare „cu toată masa corpului” (Castaneda, 1995 c, 306) și experimentează – de data aceasta fizic – existența „filamentelor acaparatoare”: „După un moment am intrat în panică și ceva m-a tras în sus ca un yo-yo” (Castaneda, 1995 c, 307).

Lumea este o rețea de fibre luminoase care alcătuiesc și transcend orice formă de viață. În timpul zborului, dematerializându-se, vrăjitorul poate schimba „banda de percepție umană”, folosindu-și aripile percepției pentru a vizita senzații non-umane: „a unei ciori, de exemplu, a unui coiot, a unui greier, sau

ordinea altor lumi din acest spațiu infinit” (Castaneda, 1995 c, 327).

Saltul în abis – o forma hibrida de „zbor”, combinând simbolistica ascensiunii zborului cu cea a căderii, deci a morții –, reprezintă de asemenea o formă de transcendere într-o altă lume, în nagual. Este expresia sublima a stăpânirii tehnicilor vrăjitoarești, iar aceasta oferă inițiaților posibilitatea alegerii: „Dacă alegeți să nu vă întoarceți, veți dispărea ca și cum v-ar fi înghițit pământul. Dar, dacă alegeți să vă întoarceți pe acest pământ, va trebui să așteptați ca niște adevărați luptători, până când vor fi rezolvate sarcinile voastre. O dată ce vor fi terminate, cu succes sau nu, veți deține comanda asupra totalității voastre” (Castaneda, 1995 c, 335).

Prăpastia în care sar atât ucenicii (Carlos, Pablito și Nestor), cât și maestrul – pentru aceștia saltul fiind de fapt „călătoria finala” – reprezintă „ușa către necunoscut”. Un „necunoscut” care pentru mintea rațională a lui Carlos este echivalent cu moartea... Al doilea cerc de putere descrie efortul lui Carlos de a afla și a înțelege ceea ce s-a întâmplat cu adevărat în timpul saltului, atât cu el – evident, aflat în tonal, el contesta veridicitatea căderii efective –, cât și cu maestrul sau iubit. Sugestia morții apare de două ori în discursul lui Nestor, cel pe care experiența saltului l-a transformat în Martor: o dată atunci când descrie ce a simțit el („știam cumva ca murisem, dar nu mă interesa”, Castaneda, 1997, 204) și a doua oară când îi explica lui Carlos dispariția lui Eligio: „Eligio n-a murit așa cum moare un om obișnuit. El pur și simplu nu s-a mai întors din saltul lui” (Castaneda, 1997, 210).

„Zborul șamanic echivalează cu o moarte rituală: sufletul abandonează corpul și zboară în regiuni inaccesibile muritorilor de rând. Prin extaz, șamanul devine egalul zeilor, al morților, al spiritelor: capacitatea de a muri și de a reînvia, adică de a-și părăsi și de a-și regăsi după voința trupul, denota ca el a depășit condiția umană.

Șamanii pretind că pot zbura oricum: fie asemeni pasarilor, fie calare pe un bidiviu sau pe o pasare, fie înălțându-se așezați pe toba lor. Acest instrument specific șamanic joacă un rol important în pregătirea transei; astfel, șamanii din Siberia și Asia Centrală afirma că ei călătoresc prin aer așezați pe toba lor” (Eliade, 1998, 176).

Saltul efectiv generează în ființa lui Carlos un amalgam de trăiri bulversante: „În timpul saltului, percepția saltului a trecut prin șaptesprezece transformări elastice, între tonal și nagual. Când mă mișcam în nagual, percepeam o dezintegrare a corpului. Nu puteam

gândi sau simți în mod coerent și unificat, așa cum o fac de obicei, dar, totuși, gândeam și simțeam într-un fel.

În mișcările mele în tonal, reveneam la unitate. Eram iar eul meu întreg. Percepția mea avea coerenta. Aveam viziuni ordonate. Forța lor de constrângere era atât de intensă, natura lor atât de reală, complexitatea lor atât de vastă, încât nu am fost în stare să mi le explic în mod satisfăcător. Natura lor nu îmi permitea să le includ în categoriile de viziuni sau vise intense, nici chiar în domeniul halucinațiilor” (Castaneda, 1997, 7 – 8).

Iată cum este văzut același salt din exterior, prin ochii Martorului: „v-am văzut pe voi doi ținându-vă și alergând spre margine. Și apoi v-am văzut ca două zmee pe cer. Pablito se mișca mai departe., în linie dreaptă și apoi a căzut. Tu te-ai ridicat o clipă și apoi te-ai mișcat puțin de la margine, înainte să cazi” (Castaneda, 1997, 199).

Prin „schimbarea punctului de asamblare”, lui Carlos i se va deschide „a doua atenție”, ceea ce va duce la o reorganizare a memoriei lui. Prin prisma acesteia, ultimele cuvinte ale lui don Juan pe care și le amintește, înainte de saltul în abis, sunt: „Uita-ți sinele și nu te vei mai teme de nimic, la orice nivel de conștientizare te vei afla” (Castaneda, 2003, 303).

„Dacă luăm în considerare întregul ansamblu al zborului și toate simbolismele paralele, semnificația lor se revelează din capul locului: toate traduc o ruptură efectuată în Universul experienței cotidiene. Este evidentă dubla intenționalitate a acestei rupturi: prin zbor se obțin transcendența și libertatea” (Eliade, 1998, 114).

Iulia Micu

Moartea și focul interior

Abstract: The object of the study – Death and its place in Castaneda’s system of beliefs and world organisation – is analysed by circumscribing at first a larger context (the movements which took place in the Sixties), which, the author thinks, determines the structure of such a system. Death has two dimensions in Castaneda’s work: at one level, the common being which is devoured, consumed by the eagle and at a second level, the being that keeps its consciousness in death, as in sorcerer’s case. The initiated does not dissolve but develops a form of unity and combustion which allows him to enter a privileged conscious space.

Keywords: Carlos Castaneda, Shamanism, Death, Fire from within, Tonal, Nagual, Sorcerer, Organic / Anorganic beeing

„... this incessant stubborn dying, this living death, that slays you, oh God, in your rigorous handiwork, in the roses, in the stones, in the indomitable stars and in the flesh that bums out, like a bonfire lit by a song, a dream, a hue that hits the eye... and you, yourself, perhaps have died eternities of ages out there, without us knowing about it, we dregs, crumbs, ashes of you;

you that still are present, like a star faked by its very light, an empty light without star that reaches us, hiding its infinite catastrophe”.

(José Gorostiza în Castaneda, 1987, 129)

Închizând în paginile lor secretul mistic al unui indian Yaqui, șaman, cărțile lui Carlos Castaneda, nu pot fi discutate în afara unor contradicții ce privesc atât statutul autorului antropolog și/sau scriitor, considerat un părinte al mișcării New Age, cât și privind faptul ca, devenite în cel mai scurt timp best-selleruri vândute în peste 17 limbi, aceste cărți se bucura până astăzi de un statut incert, deoarece, deși încadrate de editori în categoria „pocket non-fiction”, receptarea critica nu a încetat să le clasifice mai mult ca ficțiune decât ca realitate.

Textul de fata nu își propune să dezlege niciuna dintre aceste dileme ci are în vedere modalitatea în care textul castanedian privește moartea. Nu pare, astfel, deloc dificila interpretarea teoriilor castanediene despre moarte ca ecouri ale unei epoci marcate de aspirația spre un pluralism radical, spre descentralizare, de o revolta romantica împotriva diferenței ce încearcă să șteargă barierele dintre individualitate și alteritate, propunând de cele mai multe ori chiar valorile alterității care conjugate cu explorarea individualității să asigure motorul schimbării în relația fundamentală a individului cu lumea. Anii '60, supranumiți și „era Vietnam” conturează imaginea unei societăți americane bânuite de amenințarea morții. „We are always almost dead in our liveswe just don't know it [...] with every breath we take, we are one step closer to the grave”, notează Tim O'Brien subliniind fragilitatea vieții și iminenta morții, într-un context ce generează apariția unor mecanisme de compensație care iau forma numeroaselor programe dezvoltate de organizațiile protestatare. Catholic Workers, The Fellowship of Reconciliation (FOR), Women's International League for Peace and Freedom (WILPF), and the War

Resister's League (WRL) au avut ecouri încă de timpuriu (din vremea celui de-al doilea Război Mondial) în conștiința campusurilor, înlocuite fiind, mai târziu, cu manifestări pentru pace, antinucleare sau în sprijinul drepturilor civile. Methodist Student Association (MSA) a fost cel mai mare grup de studenți din SUA, grup religios de Stânga (1959) ai cărui membri militau pentru drepturile cetățeanului, pentru interdicția folosirii bombei atomice, împotriva războiului din Vietnam și împotriva săraciei. Mișcarea Beat și primele ei manifestări din anii '50 a fost, de asemenea, un ghid spiritual important pentru activitățile contraculturale din anii care au urmat. Idealul democratic al comunității e acela al unui mic grup local în afara oricărui tip de autoritate centralizată (Farrell, 1997, 53).

Celebrarea psihedelica a păcii și a dragostei propusă de contracultura hippie – exprimând, în același timp, solidaritatea față de celebrul acord Beatles: „All you need is love”, în contrapondere la violența și moartea derulate în războiul aflat la zeci de mii de case – face ca tabloul națiunii americane în „era Vietnam” să se reflecte puternic în artă și literatură. Pornind de la poemele lui Whitman, mit cultural al anilor '60, exponenții mișcării Beat, Ginsberg, Ferlinghetti, LeRoi Jones, Kesey, Kerouac, propun satiricul, mitologicul și autobiograficul ca modalități de expresie în literatură, completate mai târziu de regăsirea orientalismului văzut ca un drum spre non-civilizație. Aceasta coordonată pătrunde cel mai ușor în vestimentație, apoi în universul civic: lepădarea de părinți și de familie și regăsirea marii familii a celor mulți și liberi (adamism).

Nu în ultimul rând, ceea ce propun acești autori este sincretismul religiilor. Timothy Leary și Richard Alpert, părinții LSD-ului, rescriu Cartea tibetana a morților în care viața și moartea sunt privite ca două călătorii la fel de periculoase și dificile. Pentru cei doi, la fel ca pentru șamanii și misticii tibetani din a căror metafizică își deriva imaginile, trecerea prin viața presupune o permanentă luptă ce trebuie dusă cu spiritele și forțele care nu fac altceva decât să împiedice dobândirea adevăratei iluminări a spiritului eliberat din cercul vieții și al morții ca sursă permanentă a durerii și suferinței. Audiența mare de care s-a bucurat cartea nu se datorează în exclusivitate valentelor poetice deosebite ale scriiturii, ci unui fenomen psihosocial mult mai complex și dramatic, de pierdere a sentimentului religios, manifestat, în special, așa cum arată Mircea

Eliade, printr-un sentiment al desacralizării morții. Forța scrierilor sacre orientale rezida tocmai în revalorizarea actului morții, în soluțiile ontologice oferite, în depășirea gândirii conceptuale și în utilizarea rezultatelor concrete obținute prin tehnicile specifice de interiorizare și meditație. În seria acestor scrieri, Cartea tibetana a morților e textul care vizează cel mai direct fenomenul morții, ca aplicație fidelă a doctrinei buddhismului tantric tibetan. Conceptele definite aici – bardo-ul sau Bardo Thodol (bar = între; de = doi), acea stare intermediară a sufletului în clipa morții, până la eliberarea în una din lumile superioare, ori până la renașterea prin intrarea într-o altă matrice; bardo – ca intermediere între doi poli, două limite, două lumi, stare a devenirii de după moarte, locul dintre divin și uman, calea pe care trebuie să o străbata toate ființele, spațiu populat de o multitudine de reflexii mentale (divinități sau alte personaje mai mult ori mai puțin terifiante); matricea reprezentând omul, animalul ori planta ca ipostaze miniaturale ale macrocosmosului, simboluri ale lumilor în care se poate reîncarna sufletul ce „alege” lumea în care să renască; ofranda – sacrificiu al unor elemente (om, animal, planta) cu scopul de a produce o „breșă” în macrocosm, înlesnind astfel comunicarea, restabilind echilibrul inițial dintre pământ și cer, materie și spirit, om și divinitate, dobândind „rodnicia spirituală”, prin omorârea „eului” etc. – au constituit un suport în metafizica morții pe care societatea americană a dezvoltat-o în anii '60 cu consecințe indiscutabile și asupra textelor lui Carlos Castaneda.

Atunci când omul este confuz, notează Castaneda, gândul morții îi temperează spiritul, împiedicând întreaga viață să se prefacă într-un haos personal. Conștiința morții transformă timpul normal în putere magică, acceptarea ei trimite la detașare și indiferență căci, „ce altceva poate avea un om în afara vieții și morții lui?” (Castaneda, 1995 a, 126). Într-un univers alcătuit din câmpuri energetice ce au aspectul unor fire de lumină care radiază de la Vulturul „incomensurabil, negru ca tăciunele, [...] atingând infinitul” (Castaneda, 1998, 176), moartea se manifestă diferit, în funcție de obiectul său. Există două maniere de a o întâmpina: cea dintâi aparține omului de rând, cea de-a doua îl definește pe omul cunoașterii, luptător sau vrăjitor.

Ființele umane sunt conformate ca niște oua luminoase, fragile, niște conglomerate închise de fibre-emanatii ale aceluiași Vultur, ca niște cercuri concentrice de luminozitate gălbuie. Un mic grup din

aceste câmpuri se activează printr-un punct strălucitor de pe suprafața oului. Când fibrele din interior le luminează pe cele identice din afara globului, ființa realizează percepția. Câmpurile perceptibile sunt cele prinse în punctul de asamblare. Acesta poate fi mutat pe suprafața oului sau în afară. Schimbându-și locul, el face posibilă percepția unor lumi cu totul diferite.

Cea dintâi dintre lumi e cea a tonalului, constituita din trei părți: decizia, ordonarea și acțiunea. Există un tonal al timpului și un tonal personal. Acesta din urmă începe la naștere și sfârșește la moarte, asigurând unitatea ființei. În tonal, sfera percepției e sigilată, închisă complet. Ea nu se deschide decât în momentul morții. (Castaneda 1995 c, 323). Tonalul personal trebuie aparținut. Orice prejudiciere a lui conduce spre moarte. Moartea fiecărui om apare ca o pată neagră în dreptul omoplatului sau stâng. Când ora morții se apropie, pată neagră crește, apoi pătrunde în deschizătura de pe oul luminos cu precizia și efectul unui pumnal. Pentru a evita spargerea oului luminos, soluția este deplasarea punctului de asamblare până în locul în care moartea nu mai poate afecta corpul energetic. (Castaneda, 200 b, 35).

Cea de-a doua lume, a nagualului, are ca obiect indescriptibilul. În nagualul cosmic se află stocate sentimentele, ființele și eurile înainte ca forța vieții să le unifice pentru a le trimite în tonal. Imediat ce forța vieții care le menține în tonal părăsește corpul, conștiințele izolate se dezintegrează întorcându-se de unde au venit, în nagual. Pierzându-și unitatea ele se cufunda adânc și se mișcă independent, fără să mai poată fi reasamblate. Ființele închid în centrul straturilor de luminozitate ale oului o fărâma din nagualul cosmic, iar acesta, acționând ca o forță, presează mereu spre în afară, slăbind coerenta straturilor și facilitând pătrunderea morții care va sfârși prin a le separa complet. Pentru ca aceasta acumulare de tensiuni să nu sfârșască prin a sufoca și ucide ființa, carcasa trebuie ruptă exact la momentul oportun, eliberând-o. (Castaneda, 1997, 277).

Poate fi regăsită aici o interesantă apropiere de Lumea ca voință și reprezentare a lui Schopenhauer, în viziunea căruia voința oarbă ca principiu plâsmuitor stă la baza acestei lumi; energie originară care consimte să intre în formă, să trăiască la un nivel inferior valorii sale, logica preluată și de Nietzsche în Nașterea tragediei prin imaginea universului ca epifanie estetică a dionisiacului. Această energie este caracterizată prin doză de artizanal pe care o conține. Fiecare ființă

umană nu e decât o ipostazierea acestei plăsmui. Neputând trai în perimetrul limitei, ea actualizează un anumit destin: acela de a distruge forma. E o luptă continuă a energiei cu limita formei. Singurul capabil să gestioneze energia pentru a o păstra în formă este, crede Schopenhauer, intelectul rece, rațiunea, apolinicul nietzschean, în timp ce toate manifestările estetice o fac să debordeze, aducându-i, inevitabil, moartea.

Ființele care mor, subliniază textul lui Castaneda, sunt devorate de Vultur. Ele „zboară spre ciocul Vulturului, ca un flux neîncetat de licurici, să-și întâlnească proprietarul, rațiunea lor de a fi. Vulturul desface aceste mici flăcări, le aplatizează, așa cum desface un tăbăcar pielea, și apoi le consumă, deoarece conștiința e hrana Vulturului” (Castaneda, 1998, 177).

Fiecare ființă dispune de puterea alegerii: fie de a muri și a fi consumată, fie de a păstra flăcărul conștiinței, de a căuta deschiderea spre libertate și de a trece prin ea. Acesta este cadoul Vulturului pentru a perpetua conștiința. Nagualul ghidează ființele vii spre deschidere: „indiferent că este sub forma unei ființe umane, a unui animal, planta, sau orice altceva care trăiește, Nagualul, prin virtutea dualității sale, este blestemat să caute acel pasaj ascuns” (Castaneda, 1998, 177). Dacă un om neexperimentat se întâlnește față în față cu nagualul uman – conducătorul echipei de șamani creat de Vultur ca o ființă dublă căreia i-a fost dezvăluită regula de păstrare a conștiinței (Castaneda, 1998, 177) – socul îl va ucide.

„Cu corpul perceput ca obiect, omul abordează cunoscutul, iar cu corpul ca ou luminos el cercetează necunoscutul; de aceea gama posibilităților omenești este inepuizabilă” (Castaneda, 1999, 83). După moarte, conștiința poate intra pentru o clipă în cea de-a treia atenție, chiar înainte de a fi devorată de Vultur. Fâșia de emanatii din interiorul coconului, într-un anumit moment al dezvoltării vrăjitorului, ajunge extrem de strălucitoare, direct proporțional cu modul în care persoana acumulează experiența. Strălucirea e uneori atât de puternică încât devine incandescența, aprinzându-se în contact cu emanațiile exterioare. (Castaneda, 1999, 83).

Această strălucire ține de domeniul celei de-a treia atenții, respectiv de focul interior. Există trei tipuri de atenție: cea dintâi ține de conștiința tonalului, de vedere, de lumina de pe suprafața coconului; cea de-a doua de necunoscut, de arta visatului, de

emanațiile nefolosite din interiorul coconului, iar cea de-a treia este cea de pe tărâmul dăruit de Vultur. Aici, strălucirea aurei e transformată în foc interior, ea nu actualizează doar o singură bandă, ci toate emanațiile Vulturului din coconul uman. (Castaneda, 1999, 83 – 86). Conștiința se manifesta ca o tensiune permanentă exercitată de emanatii asupra coconului. Presiunea oprește mișcarea emanațiilor din interior care amenința carapacea coconului și îl împinge spre moarte, dând naștere celui dintâi act de conștientizare. Conștiința tine moartea pe loc. „Viu” devine sinonim cu a avea conștiința trează. „Viața se măsoară după intensitatea, ascutimea și durata capacitații de conștientizare” (Castaneda, 2003, 144). Moartea reprezintă tocmai pierderea acestei capacitați. Pentru omul obișnuit încheierea conștientizărilor coincide cu sfârșitul organismului.

Ființele organice, exceptând omul, lupta sa calmeze emanațiile interne, pentru a le armoniza cu cele externe. Oamenii temperează mișcarea propriilor emanatii, ignorând impulsurile trimise de emanațiile în stare liberă. Rezultatul ignorării lor este o stare unică, cunoscută drept rațiune. Temperând agitația, rațiunea întărește cochilia energetică a individului, făcând-o prin aceasta și mai fragilă. „Atunci când cunoașterea devine o treabă înspăimântătoare, omul își da sama că și moartea este un partener de neînlocuit, care sta lângă el pe rogojină”. (Castaneda, 1995 a, 194). Nu moartea trebuie ucisă, în accepțiunea literală a cuvântului, ci numai frica de ea. Orice ritual de inițiere cunoaște acest lucru. „Realitatea morții este recunoscută în toată grozavia și iminenta ei, însă experiența ritualică – dublată de o meditație coerentă – îi dezvăluie limitele, insondabile pe altă cale, fiind convertită benefic în planul spiritualității” (Eliade, 1993, 6).

Prima întâlnire a lui Carlos cu moartea, în postura sa de inițiat, se derulează pe drumul ce coboară de la Los Vidos spre sud, pe timp de noapte și în tăcere, într-un contact vizual indirect. Moartea i se va arăta ca două puncte de lumină apărând și dispărând succesiv reflectate în oglinda retrovizoare a mașinii. „Astea sunt luminile din capul morții, îi explică Don Juan, moartea și le pune în cap ca pe o pălărie și pornește în galop. Acelea sunt luminile morții în galop, care se apropie de noi, venind din ce în ce mai aproape. [...] Nu. Moartea nu se oprește niciodată. Uneori stinge luminile, asta-i tot” (Castaneda, 1995 a, 64 – 66).

Raportat la omul simplu, luptătorul – departe de „meschinaria

afurisita a oamenilor ce-și trăiesc viața ca și cum moartea nu i-ar atinge niciodată” (Castaneda, 1995 b, 59) – se găsește în permanenta confruntare cu anihilarea iminentă. Ea este motorul principal în nucleul fiecărei granule de cunoaștere ajunsă putere. „În vis sau în starea de veghe, notează Mircea Eliade, este simptomul decisiv al vocației șamanice, spontane sau voluntare, căci a avea legături cu sufletele morților înseamnă într-un anumit sens a fi tu însuți mort. De aceea, în toată America de Sud, șamanul trebuie să moară pentru ca să întâlnească sufletele șamanilor și să fie instruit de acestea, căci morții știu totul. [...] moartea poate fi sugerată și de alte situații, oboseala extrema, torturi, post biciuiri, narcotice (în special tutun)” (Eliade, 1997, 92).

Știind că moartea îl vânează, neacordându-i timp să se atașeze de nimic, luptătorul castanedian nu se arată interesat de a o ține la distanță, nu o preface în obsesie, ci o privește cu indiferență și detașare. O respectă, dar nu i se abandonează, opunându-i puterea deciziilor sale. Conștiința morții, puterea și deciziile țin de organizarea strategică a vieții unui luptător. „Cunoașterea morții sale îl ghidează și îl face să fie detașat și cu patimi potolite; puterea deciziilor sale finale îl face capabil să aleagă fără regrete, iar ceea ce alege este întotdeauna cel mai bun lucru din punct de vedere strategic; și astfel el realizează tot ce are de făcut cu savoare și cu eficiență patimăse. Când un om se poartă în felul acesta, se poate spune pe drept cuvânt că este un luptător și că a obținut răbdarea! [...] Când luptătorul a obținut răbdarea, se afla în drum spre voință. Știe cum să aștepte. Moartea stă cu el pe rogojină, sunt prieteni. Moartea îl sfătuiește, în moduri misterioase, cum să aleagă, cum să trăiască strategic. Și luptătorul așteaptă!” (Castaneda, 1995 a, 197). Privind viața ca pe un exercițiu de strategie, vrăjitorul nu-i caută sensul. El își canalizează forțele în exclusivitate pe luptă, pe fiecare luptă ca fiind cea de pe urmă, prilej de a lăsa spiritul să zboare liber.

Nu trebuie ca moartea să fie văzută, prezenta i se intuiește ușor. Ca veșnic însoțitor și „singurul sfetnic inteligent” (Castaneda, 1995 b, 58), ea stă pe bolovan și privește provocând fiori pe șira spinării. „Moartea e însoțitorul nostru etern, a spus don Juan cu un aer foarte serios. Se afla întotdeauna la stânga noastră, la o lungime de braț. Ea te privea când urmăreai șoimul alb; ți-a șoptit la ureche și i-ai simțit fiorul, așa cum l-ai simțit și astăzi. Ea te-a urmărit întotdeauna. O va

face până în ziua în care te va atinge” (Castaneda, 1995 b, 57).

Orice luptător are locul sau unde va muri, locul unde va dansa în fața morții sale, ultimul dans. Mișcările sunt dobândite evolutiv, fiecare în timpul unei lupte a puterii. Fatalitatea morții e, însă, irevocabilă. Niciun luptător nu poate modifica ora mortis. Își poate folosi, în schimb, impecabilitatea pentru amânarea ei. „Un luptător este doar un om. Un om umil. El nu poate schimba planurile morții sale. Dar spiritul lui impecabil, care a adunat putere în urma unor uluitoare greutăți, poate reține singur moartea o clipă, o clipă destul de lungă pentru a-l lăsa să se bucure pentru ultima dată de puterea sa personală. Putem spune că acesta este un gest pe care moartea îl are pentru cei care au un spirit impecabil” (Castaneda, 1995 b, 205).

Luptătorul are datoria fundamentală de a schimba lumea. O provocare ce necesită concentrarea atenției în absența oricăror remușcări, timidități, tristeți sau griji, într-un cuvânt: acțiune. Tehnicile de ștergere a istoriei personale – pierderea importanței de sine, asumarea responsabilității, folosirea morții ca sfătuitoare – îi acordă această putere. Luptătorul se vede obligat să-și evalueze fiecare acțiune, să o considere ultima, atenuându-și frica și punându-și toate eforturile în slujba ei. Angajând acțiunea, lumea poate fi oprită prin not-doing și restaurată apoi. Luptătorul este omul celei de-a doua atenții. Ea reprezintă arena în care acesta se pregătește pentru a ajunge la cea de-a treia atenție.

Vrăjitorii sunt acei luptători care pot să vadă. Scopul lor este acela de a atinge o stare de conștiință totală pentru a exploata toate posibilitățile de percepție aflate la dispoziția omului. Aceasta stare implică și un mod alternativ de a muri (Castaneda, 2000 b, 16). Ideea de moarte are o importanță colosală în viața vrăjitorilor. Tocmai cunoașterea sfârșitului iminent oferă cumpănă. Ideea de moarte e singura care le dă curaj, îi determină să fie șireți și neînduplecați, pierzând sentimentul importanței de sine (Castaneda, 2000 b, 116).

Șamanii folosesc deliberat nagualul și tonalul. Viziunea tonalului este utilizată ca unealtă pentru călătoria în necunoscut, în nagual. Călătoria aceasta seamănă cu moartea. În timpul trecerii în „lumea cealaltă”, manunchiul de sentimente ce reprezintă personalitatea vrăjitorului se dezintegrează fără a-și pierde unitatea, conservând posibilitatea de a se reasambla. Deschizându-și oul luminos pentru a plonja în nagual, vrăjitorii își pot reasambla manunchiul de sentimente

oriunde altundeva. Ei pot astfel zbura pe aripile percepției spre alte senzitivități (poziții ale punctului de asamblare) cum ar fi cea a coiotului, a greierului sau în alte lumi (Castaneda, 1995 c, 324). Punctele lor de asamblare se pot fixa pe oricare dintre cele șapte lumi. Ei devin vizionari. „Să assemblezi alte lumi nu ține de exercițiu, ci de intenție [...] Și nu consta într-un exercițiu de a ieși din acele lumi, ca și când ai fi tras de o bandă elastică. Un vizionar trebuie să fie îndrăzneț. De îndată ce spargi bariera percepției, nu este necesar să te întorci în același loc în lume” (Castaneda, 1999, 310).

Voința constituie un centru de asamblare. Prin intermediul ei nagualul poate fi reflectat, însă niciodată explicat. Celălalt centru de asamblare, rațiunea, funcționează asemeni unei oglinzi ce reflecta ceva aflat dincolo de ea. Vrajitorii trebuie să își păstreze, cu orice preț, firele luminoase unite. Soluția este visatul care întărește straturile și leagă împreună cele două atenții astfel încât centrul luminozității să nu mai împingă în afară. (Castaneda, 1997, 281).

Puterea de a profita de darul Vulturului și de a păstra conștiința în timpul morții îi caracterizează pe vrajitori. În momentul trecerii dincolo, în cea de-a treia atenție, corpul lor se umple de cunoaștere, fiecare celula devine conștientă atât de ea însăși cât și de întregul din care face parte.

Oul luminos – câmp de energie – simte amenințarea morții ori de câte ori traversează hotarele cunoscutului. Un exemplu în acest sens este oferit de întâlnirile cu aliatul, spaima confruntării putând ucide. Melancolia provocată de asemenea întâmplări poate fi atât de intensă încât să conducă la moarte. Pentru a scăpa de melancolie, ea trebuie luată în râs. (Castaneda, 1999, 117).

Din marea călătorie în lumea inferioară nu toți șamanii se întorc, observa Delaby. La fiecare ședință, spectatorilor le este frică să nu le moară șamanul reținut prizonier de spiritele subterane și fac să țâșneasca scânteii lângă șamanul prăbușit pentru ca spiritul său să distingă în obscuritate drumul de întoarcere (Delaby, 2002, 17).

Vulturul exercită o presiune letală constantă asupra tuturor ființelor vii, manifestată sub forma unui „răsturnător” (the tumbler), un șir continuu de bule de energie. „Forța de rostogolire” lovește neîncetat într-o scobitură pe care o are omul la nivelul buricului. Micile sparturi din cocon se regenerează, însă dacă fisura se întinde pe toată lungimea coconului îi provoacă moartea. Când punctul de asamblare se

deplasează involuntar, forța de rostogolire sparge coconul. „Suntem fragili. Când răsturnatoul ne lovește fără încetare, moartea survine prin acel gol. Moartea este forța de rostogolire. Când găsește un punct slab în golul unei ființe luminoase, o fisurează imediat și o face să se prăbușească” (Castaneda, 1999, 244).

Moartea prezintă totuși o „opțiune ascunsă rezervată exclusiv vrăjitorilor” (Castaneda, 2003, 226). Moartea vrăjitorului nu dezintegrează, ci unifica. Atunci când atinge unitatea ființei, șamanul intra într-o combustie spontană prin care pătrunde în „marea întunecată a conștientizării” (Castaneda, R 2003, 226). Aceasta ardere pune capăt hegemoniei părților individuale din organism, conștientizându-le ca pe o singură unitate. Pentru vrăjitori, moartea reprezintă un act de unificare ce solicita fiecare strop de energie pe care îl pot pune în joc. În urma arderii cu focul interior, nu rămâne „niciun cadavru, nu există putreziciune. Corpurile vrăjitorilor, în ansamblul lor, au fost transformate în energie, energie care posedă o conștiință complet nefragmentată.

Granitele organismului, distruse de moarte în cazul oamenilor obișnuiți, rămân intacte în cazul vrăjitorilor, deși aceștia nu mai sunt vizibili pentru ochiul liber. „Atunci când aleg opțiunea ascunsă a morții, vrăjitorii se transformă în ființe netrupești, extrem de specializate și rapide, ființe capabile de manevre de percepție incredibile” (Castaneda, 2003, 227). Ei pornesc în călătoria finală, iar infinitatea devine domeniul lor de acțiune. Ei înving moartea iar aceasta, recunoscându-se înfrântă, îi lasă liberi. Conștienți de moartea lor, vrăjitorii își folosesc impecabilitate ca un bilet spre conștiința universală. (Castaneda, 2000 b, 281). Deși pare așa, moartea nu este un dușman. Nu ea este cea care distruge. „E singurul dușman nedemn de luat în seamă”. Viața este maniera morții de a ne pune la încercare, este arena în care se înfrunta doi luptători: omul și moartea. (Castaneda, 2000 b, 118).

Teoria relativității a lui Einstein ce definește spațiul și timpul ca alcătuind un continuum cvadridimensional, principiul nedeterminării lansat în 1927 de W. Heisenberg, logica trivalentă a tertului inclus, numeroasele analize întreprinse cu privire la relația dintre rațional și irațional din perspectiva cunoașterii contemporane, toate acestea au favorizat, către anii '60, cercetările cu privire la stările alterate ale conștiinței. Mult utilizate de mișcarea „hippie”, drogurile au pătruns și

în atenția unor cercetători nonconformiști, precum A. Watts și S. Grof (care a dedicat 17 ani din viața sa studiului efectelor LSD, (îndeosebi LSD 25) ca declanșatori în schimbarea stării de conștiință, alături de anumite specii de plante (preponderent ciuperci), băți ritmice, tehnici de respirație, dansuri rituale, izolare senzorială, tehnici de meditație cu acțiune similară. A patra stare de conștiință acumulează noi argumente sub pavilionul psihologiei transpersonale. Reproșându-i cunoașterii occidentale că se lasă confiscată doar de studierea stării de veghe, curentul transpersonal, înseriindu-se pe un continuum fizico-bio-psiho-cosmic, își propune să exploreze o formă de conștiință lărgită, mai puțin uzuală, dar cu un imens potențial curativ și transformator – cea de supraconștiință. Aceasta trăire nemijlocită a realității, dizolvând orice graniță dintre eu-lume, interior-exterior; relativ-absolut, existența-nonexistența, materie, energie și conștiință, vizitează și omul obișnuit în diverse situații: la naștere, moarte, exces de suferință, deprivare senzorială, salt de la înălțime, experiențe paroxistice, zbor în spațiul cosmic etc. (Manzat, 2002, 59). Textele lui Castaneda ar putea fi acuzate de a se constitui în ecouri ale curentului psihologic transpersonal. Scrieri antropologice sau pur și simplu beleristice, cărțile acestea câștiga prin faptul că, voluntar sau nu, mai mult sau mai puțin explicit, reușesc să închidă în paginile lor mentalitatea unei epoci.